مكتبة
الدراسات الفلسفية

دكتور مراد وهبة

# المذهب فى فلسفة برجسون



دار المعارف بمصر

# المذهب فى فلسفة برجسون



مكتبة
الدراسات الفلسفية

دكتور مراد وهبه

# المذهب فى فلسفة برجسون



دار المعارف بمصر
١٩٦٠

ملتزم الطبع والنشر : دار المعارف بمصر – ٥ شارع ماسبيرو – بالقاهرة ج. ع. م.

# مقدمة

بقلم الدكتور نجيب بلدى
أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية

« المذهب عند برجسون » كتاب للمتقدمين فى الفلسفة . لا أخص بهم الحاصلين على درجات جامعية ، بل هؤلاء الذين بلغوا فيها مراتب وحسب .

وبعد ، فقد طالعت الفصل الأول من الكتاب منذ أعوام ثلاثة مضت ، فأحببتُ الأسلوب . غير أنى لما عدتُ فيما بعد إلى ذلك الفصل وطالعته مع بقية الكتاب ، تنبهت إلى ما يحتويه هو والكتاب كله من أحكام غير ثابتة فى الظاهر ، ولا مشروحة ولا مبررة . فطلبتُ من المؤلف أن يعيد بعض الأجزاء متوخيا فى تلك الإعادة التصريح والتوضيح والتفصيل . فحاول فى ذلك ما استطاع ، صادقا مخلصا ، ولكنه رجع إلىّ معترفا بعجزه : إنه لم يغير فى العبارات القديمة شيئا ، ولم يضف إليها جديدا .

فراجعت نفسى : وكيف كان تقديرى الأول إذن ؟ وكيف لم يضعف هذا التقدير الآن ، ولم يتغير ، بعد ما لاحظت فى الكتاب من أشياء قد يعتبرها البعض فيه عيبا أو نقصا ؟ فكانت الإجابة أن التقدير كان لابد موجَّهاً لإرادة فى المؤلف صادقة ، ألا يُفصّل ، وإلى يقين فى نفسه حاسم ، من تفاهة كل تفصيل وتبرير .

وتبين لى عندئذ أن هناك فضيلة فى الأدب لا تعلوها فضيلة ؛ وهى إرادة الإيجاز إذا استهدف إلى إثارة الاستفهام عند القارئ . والكاتب القدير ليس الذى يملأ الصفحات سطورا ، إنما هو الذى يترك فى نفس القارئ ، بين عبارة وأخرى ، وبين كلمة وأخرى ، فراغا يملؤه القارئ من عنده . وأن المبتكر الحق هو الذى يوقظ فى نفس القارئ رغبة الابتكار .

وبعد : فمن لا يلاحظ فى الكتاب ، علامات الاستفهام تتلو بعضها بعضا !

ومن لا يلمح بين السطور والكلمات، فراغا بعد فراغ ، يتنفس عنده القارئ ، فى حرية وسعة !

وقد يبدو فى غير موضعه الكلام عن الأدب والأسلوب ، بصدد كتاب فى الفلسفة وتاريخها ، وعن فيلسوف معين ومواقفه . وقد يبدو أن للتخصص شروطه فى التعبير ، وللفلسفة أسلوبها، يخرج به الكاتب فيها عن لغة الأدباء ، كما تخرج عنها معادلات الجبر وتجارب الطبيعة .

ولكن الأمر غير ذلك . فعبقرية العرب تخالف هذا الحكم أشد المخالفة . والفلسفة فى هذه العبقرية تجانس الأدب وتصاحبه ، وتأتلف به ، وتتحد اتحادا وثيقا . فكان من أتقن لغته عند العرب ، عرف نصف الفلسفة . أما من أتقن اليوم لغة العرب وطالع فلاسفة الغرب فى لغتهم الأصيلة وعرّب تفكيرهم ، فهو فى نظرنا قد عرف الفلسفة كلها. ولا يعنى ذلك إتقان الإنشاء وحده ، ولا الإنشاء قبل أى شىء آخر ، بل ربما كان جانب الإنشاء فى الشعر والقصص أعظم مما هو فى الفلسفة. كما لا يعنى إتقان العرض ، أو التسهيل أو التبويب . إنه يعنى البراعة فى النقد ، وفى التهكم والسخرية أيضا ، كما يعنى التضمين والتلميح .

وما أكثر التلميح فى هذا الكتاب ! وما أقوى روح الانتقاد فيه ، لا سيما الانتقاد المهذب المتضمن !

ولن يمنع أسلوب الاستفهام والإيجاز والتلميح والتضمين ، قارئا من النفاذ إلى معانى برجسون العظيمة . ولكنه لن ينفذ إليها وحدها ، فى ذاتها وخصوصيتها ، إن صح القول . إنه سيبلغ تلك المعانى ، وهى فى عقل وقلب رجل آخر .

فكتاب الدكتور مراد وهبه ليس تاريخ فلسفة ، ولا عرضا لفيلسوف ، ولا شرحا له أو تعليقا عليه . إنه كتاب صاحبه ، ومرآة فكره ، وصورة صادقة لمنهجه الشخصى وأسلوبه .

يبقى بعد ذلك أن برجسون ألهمه فى الفلسفة وفى الأدب ، كما يلهم هو الآن قراءه فى الفلسفة والأدب أيضا . ولذلك لم يخطئ صاحبنا عندما طلب من قارئه فى نهاية الفصل الأول ، أن يطالع الكتاب — إذا شاء — على أنه كتاب فى برجسون، أو أن يطالعه — إذا شاء — على أنه كتاب فى الفلسفة . والحقيقة أنه كتاب فى

الفلسفة خلال تفكير فيلسوف أوربى عظيم ، وكتاب فى برجسون خلال عقلية فيلسوف عربى .

والجدة الفلسفية بينة ، للقارئ المنتبه ، فى الكتاب كله . وهى ظاهرة ، للقارئ العادى ، فى مواضع منه على الأقل : فى وضع المشكلة الفلسفية ؛ فى بيان منهج الحل ؛ ثم فى حل المشكلة ذاتها .

ولا شك أن القارئ سيطلع بفائدة عظيمة من شرح المؤلف لطريقة الحدس والبصيرة ؛ ومن توضيحه أيضا لفكرة المجال المغنطيسى ، وتطبيقها فى الفلسفة والابتكار الفلسفى . غير أن هذه الصفحات التى قد تفاجئ بعض القراء ، تملأ الكتاب كله وتلقى عليه من نورها .

ولن ينسى القارئ تلك الصفحات الأخرى التى يتهم فيها المؤلف كبار الفلاسفة بأنهم مغرضون ، وأن النزيه بينهم هو الفنان ، وأن الطبيعة لا تقذف بفيلسوف فنان كبرجسون إلا وهى فى حالة ذهول « تذهل الطبيعة فتخلق نفوسا منصرفة بطبيعتها عن الحياة ، نفوسا تدرك كل شىء فى نقائه الأصيل . تدرك أشكال العالم وألوانه وأصواته ، كما تدرك أدق حركات الحياة الباطنية[1] » .

ألا يحق لنا بعد مطالعة « المذهب عند برجسون » أن نقول عن مؤلفه ، إنه لم يكن فيلسوفا مغرضا ، ولا كاتبا مغرضا ، بل كان فنانا ؟

الإسكندرية فى ١٢ أكتوبر ١٩٦٠ نجيب بلدى

(١) صفحة ٦٣

## الفصل الأول

# سمات المذهب الفلسفي

« من العدل أن نعترف أن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال وأنها لا تنال إلا تدريجاً بتعاون الجهود بحيث أن إنتاج كل واحد من الفلاسفة يكاد لا يذكر، ولكن مجموع جهودهم يؤتى نتائج خصبة »
« أرسطو : ما بعد الطبيعة ، م ٢ ف »

إن العقل الإنسانى ينزع بطبيعته نحو توحيد المعرفة الإنسانية . وهو من أجل ذلك يتجول فى كل مجال من مجالات هذه المعرفة ، ثم هو يضمها جميعا ويربط فيما بينها فى وحدة عضوية ، بحيث لا يتيسر معه فصل عضو عن الكائن إلا بالقضاء عليه كله . ونزوع العقل نحو التوحيد هو فى ذات الوقت نزوع نحو المطلق ، أى نحو تنظيم المعرفة وتجميعها فى كل موحد ، أى فى مذهب .

والمذهب ، من أجل ذلك ، عقلى . فالعقل ليس فى إمكانه أن يفهم دون أن يوحد. فهو لا يكتفى بالوقوف عند المجموعات التجريبية، وإنما هو يحاول أن يجعلها تتقابل فى نقطة واحدة . ويبقى بعد ذلك أن الفرق بين مذهب وآخر هو فى النظر إلى طبيعة هذه الوحدة . فقد تتمثل فى موجود أوحد ، كما فى فلسفة برمنيدس ، وقد تبدو على هيئة صور ، كما فى فلسفة أفلاطون .

والانتهاء إلى الوحدة يتضمن ممارسة عمليتين عقليتين هما التحليل والتركيب . ونحن نقصد من معنى التركيب ، الربط والتوحيد بين مجالات المعرفة المتباينة ، بحيث تبدو نظريات الفيلسوف متناسبة فيما بينها كتناسب أجزاء البناء من حيث أوضاع الحجارة به .

والفيلسوف عندما يقوم بعملية الربط والتوحيد لتكوين مذهبه إنما يتشبه بالعالم الرياضى . فالعالم الرياضى لا يهمه إذا كانت نظرياته تطابق الواقع أو لا تطابقه . إنه يخلق الموضوعات التى يريد دراسة خصائصها ، كالعدد الذى يمكن أن يتسلسل إلى ما لا نهاية وجميع الأشكال الهندسية التى يمكن تخيلها ، ثم يعرف هذه الموضوعات دون أن يبحث عما إذا كانت توجد حقيقة أم لا . إنه يكفيه أنها ممكنة

عقلا . فإذا ما انتهى من تعريفها أخذ يستنبط خواص كل موضوع منها من الخاصية التى اختارها لتعريفه . كل المطلوب منه عندئذ أن تكون نظرياته المستنبطة متسقة مع هذه التعاريف مضافا إليها البديهيات والمصادرات[١] . ولذلك قد تتعدد الأبنية الرياضية ومع ذلك تبقى صادقة رغم اختلاف بعضها عن بعض . يكفى أن يكون كل منها متسق البناء . فعالم الجبر يكتفى فى معادلاته ببعض الحروف الأبجدية . وعالم الحساب لا يحتاج فى عملياته المتباينة إلا إلى فكرة العدد . وعالم الهندسة ليس فى حاجة إلى القول بوجود الأشكال الهندسية فى الواقع . إنه ، مثلا ، يعرف المثلث بأنه سطح مستو محوط بثلاث خطوط مستقيمة تتقاطع مثنى مثنى ، ثم هو يستنبط من هذه الخاصية بقية خواص المثلث ، مهما تختلف زواياه أو طول أضلاعه . ومن أجل ذلك يقال إن العلوم الرياضية علوم عقلية خالصة ، لا يحدها سوى الوقوع فى التناقص . ومن أجل ذلك أيضا أمكن وجود أكثر من بناء هندسى ، هندسة إقليدس ، وهندسة لوباشوفسكى ، وهندسة ريمان . فإقليدس يفترض أن المكان مستو استواء أفقيا . ولوباشوفسكى يفترض أن المكان أسطوانى الشكل . أما ريمان فيفترض أن المكان كروى. وبناء على هذه الفروض تختلف النظريات الهندسية . فمجموع زوايا المثلث فى هندسة لوباشوفسكى أقل من قائمتين ، وأنه من نقطة ما خارج خط يمكن رسم أكثر من خط واحد تكون كلها متوازية مع الخط الأصلى مع أنها تكون كلها فى مستوى أفقى واحد[٢] . أما فى هندسة ريمان فمجموع زوايا المثلث أكثر من قائمتين ، وأنه ليس فى الإمكان رسم خطين متوازيين ، لأن الخطوط ، بناء على مصادرته ، ستكون شبيهة بخطوط الطول على الكرة الأرضية ، تتلاقى ثم تتقاطع عند القطبين[٣] .

وقد كان ريمان أول من أشار إلى أن الرياضيات لم تعد علما مطلقا يقينيًّا فى

---

(١) Goblot : Traité de Logique, Paris, p. 266 et suivantes

Poincaré : La science et l'Hypothèse, Flammarion 1906 p. 66 et suivantes.

(٢) H. Poincaré : Ibid., p. 50-51.

(٣) H. Poincaré : Ibid., p. 54.

C. W. Churchman : Elements of Logic, p. 13

راجع كذلك : زكى نجيب محمود ، المنطق الوضعى ، الأنجلو ١٩٥١ ص ٣٠٠ – ٣٢٠

محمود قاسم ، المنطق الحديث ومناهج البحث ، الأنجلو ١٩٥٣ ص ٢١٩ – ٢٢٣ .

كتابه « فى الفروض الأساسية لعلم الهندسة[١] » والعنوان ذاته يوحى بانقلاب فى الرياضيات . فبدلا من البديهيات فروض ، وبدلا من الحقيقة المطلقة حقيقة مشروطة . ويبقى أن العلوم الرياضية علوم اشتراطية ، كما يقول داربون[٢] ، تجرى فى تقدمها على أساس الاستنباط deduction وليس على أساس الاستقراء . والعلم الاستنباطى يبدأ بالتعريفات . والتعريفات اشتراطية بمعنى أن العالم له الحق فى أن يعرف اللفظ بما يشاء من معنى على شرط أن يلتزم هذا التعريف فى بنائه العلمى . ومن هنا تنشأ فكرة الاتساق من حيث هى أساس الرياضة ، فيكون كل جزء من أجزاء البناء الرياضى على اتساق مع الأجزاء الأخرى بحيث لا يكون ثمة تناقض .

ليس إذن من الصواب أن يقول ديكارت إن الحق هو الحق لأنه واضح ومتميز . ومن أجل ذلك لم تكن ثورة ديكارت حاسمة . فهى قد اعتمدت على التيارات السالفة التى تقرر الحقيقة الثابتة . وغاية الأمر أن ديكارت نقل الحقيقة من المجال اللاهوتى إلى المجال الميتافزيقى ، ومن المجال الميراثى إلى مجال الفكر الواعى الناقد . ولقد أشار ليبنتس إلى إمكان الخداع فى صدق الحدس الديكارتى ، وإلى أن بديهيات إقليدس فى مسيس الحاجة إلى برهان . ثم جاء هيوم وقرر ظاهرة النسبية فى الرياضيات من حيث أن مقياس الحقيقة ، عنده ، هو الإدراك الحسى . غير أنه لم يكن حاسما فى هذا التقرير . فقد سلم بنوع من اليقين ملازم للرياضيات باعتبار أن الرياضيات تدل على علاقات بين الأفكار ، وليس على وقائع . وأن العلاقات ضرورية لأنها تتوقف على الفكر ، وليس على الأشياء . ولذلك فنحن نقرر أن اليقين الرياضى لم يهتز فعلا إلا مع ظهور الهندسات اللا إقليدية .

والفلاسفة حين يقيمون بناءاتهم الفلسفية يفعلون ما يفعله علماء الرياضة . فهم يأخذون بمعيار الاتساق أساسا لتكوين مذاهبهم . فيطرح الفيلسوف تصورات معينة ، ويبقى على تصورات أخرى . وهو فى هذا الطرح ، وهذا الإبقاء ، لا يرتكز إلا على التصور الأوحد الذى يقيم عليه بناءه الفلسفى . ومنشأ هذه الصلة بين الروح الرياضية والروح الفلسفية هو هذه الإحالة المتبادلة بين الرياضة والمنطق . ومنشأ هذه الإحالة

---

(١) On hypotheses underlying geometry .
وهذا المؤلف لم يطبع إلا عام ١٨٦٨ بينما تم تأليفه عام ١٨٥٤ .

(٢) Darbon : La Philosophie des Mathématiques. P.U.F., 1949 p. 45.

المتبادلة هو الهندسة التحليلية والهندسات اللاإقليدية . إذ تبين أنه فى الإمكان إرجاع الهندسة إلى الحساب ، بمعنى أن كل هندسة ليست إلا علما استنباطيا يقوم على المبادئ والقضايا الأولية فى الحساب دون حاجة إلى الرجوع إلى التجربة الحسية . وفى نهاية القرن التاسع عشر حاول أصحاب المنطق الرمزى إرجاع علم الحساب إلى المنطق . فالتصورات الرياضية ، فى نظرهم ، تنحل فى النهاية إلى تصورات منطقية . فمثلا إذا قلنا إن العدد الزوجى هو عدد يقبل القسمة على ٢ ، فهذه القضية تتضمن العدد ، والقسمة ، والعدد ٢ . وفى عبارة أدق نقول إنها تنحل فى النهاية إلى تصور العلاقة والصنف . فالأعداد إذن ، وهى نقطة الابتداء فى دراسة الرياضة ، لم يعد ينظر إليها باعتبار أنها أبسط المدركات الرياضية . إذ أنها فى الحقيقة على درجة كبيرة من التركيب . وهى لا تأتى إلا بعد أن تسبقها خطوات عقلية أبسط منها تقع كلها فى مجال المنطق . فتعريف العدد بأنه فئة من فئات معناه أننا حللنا هذا المدرك الرياضى إلى مدركات ليست من الرياضة ، بل هى مدركات من المنطق . لأن « فئة » مدرك منطقى . وبهذا تكون الرياضة ، فى حقيقة أمرها ، استمرارا للمنطق[١] ليس من حيث أنها مثل من أمثلة كثيرة يمكن فيها تطبيق المبادئ المنطقية فى عمليات الاستدلال ، ولكن من حيث إمكان تحويلها إلى بناء منطقى خالص كأى جزء آخر من أجزاء المنطق الخالص . وقد تحدى رسل أولئك الذين لا يعترفون بأن الرياضة والمنطق شىء واحد وبأن هناك تساويا تاما بينهما من جميع الوجوه أن يبينوا له أين ينتهى المنطق ، وأين تبدأ الرياضة ، وذلك خلال عرضه للتعريفات والاستدلالات فى كتابه الموسوم « الأصول الرياضية » .

ويعترض داربون قائلا إن أصحاب المنطق الرمزى يتجاهلون التطور التاريخى للرياضيات . فهو يقرر أن لها منابع أصيلة فى التجربة[٢] . وردنا على ذلك أن العقل الإنسانى لا يخضع فى تطوره ، وفى خلقه للعلوم ، إلى التجربة الحسية . معارفنا كلها أصلها حسى ، أو هى تنبع من الحس . بيد أن هذا النوع من الرياضيات الذى يشير إليه داربون لم يوجد إلا عند قدماء المصريين . وقد كان فعلا مرتبطا بالواقع والتجربة . وقد أفادوا منه كثيرا فى بناء الأهرامات . ولكن هذا

(١) Fritz : Russell's Construction of External World, p. 19-20.

(٢) Darbon : La Philosophie des Mathématiques, p. 175.

النوع من الرياضيات لارتباطه بالواقع ، لم يكن له القدرة على التقدم والتطور . وعلى الضد من ذلك العلم الرياضى عند اليونان . فقد كان من دواعى تقدمه وروعته أنه اعتمد على العقل[١] . فاليونان هم أول من كشفوا أن الرياضة تقوم على أساس فروض تفترض ، ثم يستنبط منها كل ما يمكن استنباطه من نتائج ونظريات .

العلم الرياضى إذن هو أعلى درجة من درجات التجريد . فهو لا يرتبط بموضوع عينى ، ثم هو مجموعة من الفروض . والفرض ليس نظرية ، لأن النظرية حكم يقبل الصدق والكذب . أما الفرض فهو ليس كذلك من حيث أن الصدق أو الكذب يحمل على النتائج ، وليس على المقدمات . ليس للرياضيات إذن بديهيات ، وليس لها الحق فى أن تقرر إمكان إدراك موضوعاتها إدراكا عينيا فى العيان .

والإحالة بين الرياضة والمنطق متبادلة كذلك من حيث أن القياس قد أخذ نموذجه من البراهين الرياضية الخاصة بالمساواة فى صورتها العليا : ا = ب ، ب = حـ . إذن ا = حـ . ومن هنا أمكن صياغة أشكال القياس على أساس رياضى مما يبدو ظاهرا من إمكان التعبير عنها بأشكال هندسية . بل إن اسم القياس مأخوذ من الرياضة فى اليونانية . إذ معنى هذه الكلمة فى هذه اللغة : « العدد ، الحساب ، الجمع » . ثم إن المنطق يميل إلى جعل الصلة بين الموضوع والمحمول صلة مساواة ، مما وجد صورته العليا فى المنطق الرياضى الذى أحال القضايا الحملية إلى نسب للتساوى . ولم يكن فى وسعه ، فى الواقع ، أن ينتهى إلى غير هذا المنطق الرياضى ، ما دام المبدأ الذى يقوم عليه هو الهوية ، وهو نفس المبدأ الذى تقوم عليه الرياضيات[٢] . ومعنى ذلك أنه لا يوجد فارق بين مبدأ التساوى ومبدأ الهوية ، وأنه فى الإمكان إرجاع الأول إلى الثانى . وهكذا يعتبر مبدأ الهوية هو المعيار لكل تقويم منطقى ورياضى ، ولكل علم لا يدخله الزمان . ومن ثم فهو المبدأ المطبق فعلا فى المذاهب الفلسفية التى لا تحسب للزمان أى حساب ، أو التى لم تفهم

---

(١) G. Milhaud : Le Rationnel, Alcan 1926, p. 23-24.

راجع تفصيل هذه الصلة بين الفلسفة والرياضة فى مقدمة كتاب :

Milhaud : Les Philosophes Geométres de la Grèce, 2ed., Paris 1934.

(٢) عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، ط ١ — النهضة ١٩٤٥ ، ص ١٩٤ .

طبيعة الزمان إلا على أنها تشبه طبيعة المكان .

وبفضل الروح الرياضية ، وبفضل مبدأ الهوية تتكون المذاهب الفلسفية . الروح الرياضية تنطوى على عدم الإهابة بالتجربة، وفرض مصادرات يلتزم بها الفيلسوف فى الانتهاء إلى نظريات . ومبدأ الهوية يفضى إلى اختفاء الاختلاف والتناقض ، فتصبح الأشياء فى حالة مساواة تامة من جراء عمليتى الحذف والإضافة، حذف اللامتساوى واللامتشابه وإضافة المتساوى والمتشابه . ولهذا « فالتصور » هو الهدف من كل العمليات العقلية . فالتصور يحد من قيمة الواقع العينى من حيث أن مهمته تجريد للعيانات . وهو لذلك ينمو بطريقة مصطنعة ، ولا ينفذ إلى الأشياء ، بل يلتصق بها فحسب . إنه يغض الطرف عن قيمة الكيفيات الجزئية . ولذلك يقال بحق كلما كان التصور أكثر كلية كان أكثر نقصا . ويصبح الحكم، فى مثل هذه المذاهب ، هو إضافة محمول إلى موضوع بينهما هوية . وهكذا نجد أنه فى الإمكان دائما أن يحل المحمول محل الموضوع ، بغض النظر عن القيمة الوجودية لهذا الإحلال .

وتقرير الطابع الرياضى للعقل يفضى إلى نتيجة حتمية خطيرة ، وهى أن مذاهب الفلاسفة صادقة ، كل فى إطاره الخاص ، متناقضة عند المقارنة بينها . ويحق إذن لكانت القول بأن القضايا الفلسفية ونقائضها لازمة على السواء . فالعالم له بداية فى الزمان ، وليس له بداية ولا حد . وليس يوجد فى العالم شيء بسيط . فى العالم علية حرة ، وفى العالم ليس شيء حر ، بل كل شيء يحدث بموجب قوانين طبيعية . العالم المحسوس يتعلق بموجود ضرورى، وليس فى العالم موجود ضرورى[1] .

وقد اتخذ بعض الفلاسفة من تضاد المذاهب الفلسفية أو تناقضها وسيلة لإنكار المعرفة المطلقة إنكاراً تامًّا . غير أن هذا الإنكار ليس بداية انحلال ، بل قد يكون بداية تحرر من بعض الأوهام الفلسفية . إذ أنه يستلزم انعكاف الفكر على ذاته ، حتى يدرك ذاته من حيث هو ذات ، لا من حيث هو موضوع ، فيتحول الفكر من الاهتمام بالتصورات الكلية المجردة إلى الصفات الفردية . ومن ثم يعجز الفيلسوف عن تكوين مذهب فلسفى .

---

(١) Kant : Critique de la Raison Pure, 2ed., t. II, Paris p. 17-43.

ونحن نعتقد أن النزعة اللامذهبية بدأت عندالسوفسطائيين. فالفلسفة السوفسطائية لم تكن إلا نقدا وتحليلا للفلسفة الطبيعية ، أى دون الإهابة بتكوين مذهب محدد . إنها تريد أن تضع الوجود الإنسانى فى مقابل الوجود الطبيعى ، وأن ترد كل تقويم إلى هذا الوجود وليس إلى أشياء أخرى فزيائية ، أو كائنات أخرى خارجية مفروضة على الوجود . فالإنسان هو مقياس الأشياء . وهذه العبارة تجمع بين رأى هرقليطس فى التغير المتصل وقول ديموقريطس إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة . والمقصود بالإنسان هنا الفرد من حيث هو كذلك لا الماهية النوعية . ولما كانت الطبيعة كلها فى تغير دائم ، وتغير بين الأضداد ، إذ أن الضد الواحد ينتقل إلى الضد دائما وباستمرار ، لم يكن فى الإمكان ، بعد ذلك ، إطلاق صفة معينة على شيء . ولما كان الإحساس ، فى حالة الإدراك ، لا يدرك إلا هذا التضاد ، وهذا التغير ، فإن الإحساس تبعا لهذا متغير بتغير الأفراد . وبذلك تنتفى المعرفةالكلية الموضوعية وتصبح الحقيقة العقلية تناقضا ونزاعا . ومن أجل هذا لم ينظر السوفسطائيون إلى الخطابة باعتبارها جدلا ، وإنما باعتبارها العلم الحقيقى ، ذلك أن الخطابة هى القدرة على تأييد القول الواحد ونقيضه على السواء ، وعلى معارضة المذاهب الفلسفية بعضها ببعض . ونحن من أنصار تسلر فى هذا التفسير (١) .

من هذا الجانب ، الجانب الإنسانى فى التفكير السوفسطائى ، تعتبر فلسفة سقراط امتدادا للنزعة السوفسطائية . فسقراط يقرر مع السوفسطائيين أن نقطة البداية ليست هى تحليل الموضوعات الخارجية ، وإنما هى تحليل مدركاتنا المماثلة لهذه الموضوعات . فالمرء لا بد له إذن أن يبدأ بمعرفة الطبيعة الداخلية أو الذات ، وليس بمعرفة الطبيعة الخارجية . وهو ، من أجل ذلك ، لم يعن أدنى عناية بالطبيعة ، بل وجه كل همه نحو الإنسان . غير أن النتيجة التى نصل إليها مختلفة فى كلتا النزعتين : النزعة السقراطية والنزعة السوفسطائية . إذ أن الأولى تؤدى إلى معرفة الإنسان لنفسه ، على حين أن الثانية تؤدى إلى البراعة والمهارة فحسب .

ومن أجل ذلك لم تكن فلسفة سقراط تهدف إلى الهدم بقدر ما كانت تتجه نحو البناء . فهو يقرر مع السوفسطائيين أن المعرفة عند الفلاسفة الطبيعيين ،

---

(١) Zeller : History of Greek philosophy, 13th., London 1948, p. 75-80.

متناقضة وبالتالى باطلة ، لأنها لا تنظر إلى الأشياء فى كل نواحيها ، بل تتعلق فحسب بجانب واحد من هذه الجوانب . ولكن مرد ذلك ليس إلى طبيعة المعرفة ، كما يقرر السوفسطائيون ، وإنما إلى نقص فى منهج البحث . فلابد للإنسان أن يراعى جميع النواحى للشىء الواحد ، وتحليل الشىء من أجل استخراج الصفات الجوهرية التى تميزه . وهذا هو ما يسمى بالمنهج الجدلى ، وهو البحث فى صلة الأجناس والأنواع بعضها بالنسبة إلى بعض من أجل الوصول إلى تحديد صحيح لماهيات الأشياء . ومن هنا كان فى وسع سقراط أن يقيم مذهبا مغلقا . غير أنه اقتصر فقط على إعطاء الفكرة التوجيهية لإقامة مذهب فلسفى محدد ، ونقصد بها إدراك الماهيات ، أى تكوين معان تامة الحد .

وفلسفة أفلاطون لم تكن إلا المحاولة فى استخدام هذه الفكرة ، الماهيات ، لتكوين مذهب فلسفى مغلق معتمدا فى ذلك على العلم الرياضى ومنهجه . ومن هنا نقرر أن فكرة تكوين مذهب فى الفلسفة لم تبدأ إلا عند أفلاطون . ولا أدل على صدق ما نقول من أن تقرير الماهيات عنصر جوهرى فى تكون مذهب محدد ، أى مغلق ، هو هذه الحملة التى يشنها فلاسفة الوجود ، أمثال كيركجورد ومارسل ويسبرز ، على فيلسوف « المذهب » .

فالفليسوف لكى يفلسف الوجود لا بد له أن يحياه ويتمثله ، وبالتالى أن يدخل الوجود فى نفسه بدلا من أن يغلق عليه فيه . ولهذا يقرر جبريل مارسل أن فكرة المذهب تفضى إلى الخروج عن الموجود ذاته ، وإلى إهمال الواقع المعقد فى مقابل الانتهاء إلى مجموعة من المبادئ الواضحة المتميزة كما يظن ديكارت فيتجمد الفكر فى قوالب ثابتة[١] . ومن هنا ثار فلاسفة الوجود على فلسفة الماهيات ، ووضعوا بدلا منها فلسفة الوجود . ويبقى أن فلسفة الوجود ليست فى صميمها إلا تحولا عن الماهية إلى الوجود ، وتعلقا بالإنسان من حيث هو موجود فردى . وبالتالى فإن هذه الفلسفة تبدأ من نقطة ذاتية خاصة تعبر عن تجربة حية يستخلص منها ما يراد من المعانى الفلسفية والميتافزيقية . ومع ذلك فليس فى الإمكان صياغة هذه المعانى فى قالب عقلى منظم .

---

(١) G. Marcel : Le Mystère de l'Etre, Aubier, 1951, pp. 7-10

وإدراك الماهيات يكون بالعقل لا بالحس . ومعنى ذلك تفضيل الاستنباط على الاستقراء فى الوصول إلى المعرفة الصادقة . والماهيات ، هنا ، هى منطقة التلاقى بين المحسوسات ، أو الجامع المشترك لها ؛ وفى كلمة واحدة ، الصور . وقد يقال إن أفلاطون لم يستطع ، فى بعض الأحيان ، أن يصل إلى هذه المنطقة . ففى «الجمهورية» يتعرض لفكرة العدالة ، ويحدد موضوعها شيئا فشيئا . ومع ذلك فهو يقرر أن العدالة من العسير تحديدها تحديدا دقيقا . وفى « فيلابوس » يحاول أفلاطون تحديد ماهية الخير فلا يصل إلا إلى تعريف مقارب لفكرة الخير .

ونحن نعتقد أن الخطأ فى هذا القول مرده إلى الفصل بين المحاورات بعضها وبعض ، والنظر إلى كل محاورة باعتبارها تعبيرا عن جانب من جوانب مذهب أفلاطون . كلا ، فالمحاورات أولا تعبير عن تطور حى فى تفكير أفلاطون . ومسألة ترتيبها مسألة أثارها بعض مؤرخى الفلسفة أمثال جون برنت وتيلور . ومهما يختلف هذا البعض فى ترتيبها فهم متفقون على أن المحاورات كلها مكتوبة من أجل هدف واحد ، وهو محاولة الاقتراب شيئا فشيئا من ماهية الأشياء .

ومما لا شك فيه أن أفلاطون متأثر فى ذلك بمنهج سقراط فى الشك ، « ومحاولة » الوصول إلى معرفة الحقائق دون الوصول إلى حقائق الأشياء كما هى فى ذاتها . وعرض وجهات النظر بالنسبة إلى الموضوع الواحد يتضمن هذا المعنى ، وهو أنه ليس فى قدرة الفيلسوف أن يضع كتباً وكأنها مراجع نهائية . فهو مثلا يتحدث عن الخير فى « بروتاغوراس[١] » من حيث إنه اللذة . بينما فى « جورجياس »[٢] يقرر أن الخير هو السعادة . أما فى « الجمهورية »[٣] فنرى سقراط يقول إن على المرء أن يفعل الخير بالنسبة لكل إنسان عدوا كان أم صديقا . ولكن ما هو الخير ؟ وفى هذه المحاورة تلميح لا تصريح بأن الخير هو علة الصور إذا كنا نأخذ بهذا النص « الشمس ابن الخير ولده على مثاله ، وأن صلة الشمس فى العالم المرئى بالبصر والمرئيات كصلة الخير فى العالم المعقول بالعقل والمعقولات[٤] » . أما فى « طيماوس »

(١) بروتاغوراس : ص ٣٥٤ — ٥٨ .
(٢) جورجياس : ص ٥٠٠ أ .
(٣) الجمهورية : ص ٣٣٥ ه ، ٣٣٦ أ .
(٤) المرجع السابق : ص ٥٠٨ .

فيتحدث أفلاطون عن الخير باعتبار أنه العلة الأولى للصور . فهو الذى يهب الصور ليس فقط ماهيتها ، بل أيضا وجودها . ثم يضفى أفلاطون على الخير صفات الألوهية المعروفة . فيصفه بالقدرة المطلقة ، والعلم ، والإرادة ، كما يصفه بالحياة . وهكذا ينتهى أفلاطون إلى توحيد التصورات كلها فى تصور واحد ، فينتهى إلى الوحدة المذهبية ، ويبدو متسقا مع المبدأ الذى وضعه فى بداية التفلسف ، وهو أن موضوع العلم ثابت ، وأن يقين المعرفة يتوقف على درجة هذا الثبات . غير أن أفلاطون لم يكن قادرا على المحافظة على هذا الاتساق فى جميع لحظات تفلسفه . فقد كان يلجأ إلى الخيال فى الفينة بعد الفينة ، وذلك بفضل الأسطورة . فى « طيماوس » يتحدث حديثا أسطوريًّا عن الصانع[١] ، مما جعل مؤرخ مثل دييس[٢] يرفض القول بأن لأفلاطون مذهبا منطقيا مركبا تركيبا محكما . ومن أجل ذلك يتناول مؤرخ مثل تيلور كل محاورة ، ويحاول أن يستخرج ما فيها من أفكار دون الربط بينها وبين بعض . وهو اتجاه فيه شيء من المغالاة لأن فيه إنكارا لفكرة منهج الاستنباط الكامن فى مذهب أفلاطون .

ولم يكن فى وسع أفلاطون أن ينتهى إلى مثل ما انتهى إليه لو أنه لم يفضل منهج الاستنباط على منهج الاستقراء . ونحن نعتقد أن هذا التفضيل مرده إلى تقرير أفلاطون أن الرياضة مقدمة للعلم[٣] ، لأنها تضع أمام الفكر صورا كلية ، ونسبا ، وقوانين تتكرر فى الجزئيات فبذلك تستحث الفكر على اطراد سيره حتى ينتهى إلى الماهيات ، وهى نهاية الشوط . ولا أدل على ذلك من إعجاب أفلاطون بالهندسة . ومحاوراته مليئة بالمصطلحات الرياضية إلى درجة أنه فى الإمكان تصدير جميع محاوراته بهذه العبارة التى كانت مكتوبة على مدخل الأكاديمية « لا يدخل هنا إلا كل عالم بالهندسة » . فقد اصطبغ تفكيره بروح العلم الرياضى إلى الحد الذى أرجع فيه العناصر الأربعة من ماء ونار وهواء وتراب إلى مجسمات رياضية . وقد عرض هذه النظرية فى طيماوس[٤] . وهو يقرر فى القوانين[٥] أن أولى العلوم بهداية

---

(١) V. Brochard : Etudes de Philosophie ancienne et moderne, Paris 1926, pp. 46-59.

(٢) A. Diès : Autour de Platon, Paris 1957, t. II, p. 570.

(٣) Plato : Republic, p. 522.

(٤) طيماوس : ٥٣ ، ٥٥ ، ٥٦ ، راجع كذلك أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون ، دار المعارف ، ص ٧١ ، ٧٢ .

(٥) القوانين : ٩٧٧ ب .

الإنسان هو الحساب ، والذى بدونه تخلو من العقل . فالحساب هو علم العدد المجرد . وهو يكون بالعقل لا بالحس . ومن هنا تتحول النفس من إدراك الموجودات المتغيرة إلى إدراك الموجود الحقيقى فتكشف الأعداد باعتبارها مثلا . هذا من جهة وظيفة العلم الرياضى . أما من جهة منهج هذا العلم فهو يتلخص فى عمليتى التحليل والتركيب . بفضل التحليل نصل إلى المبادىء الأولى ، وهى بينة بذاتها ويطمئن إليها العقل[1] . وبفضل التركيب نهبط إلى النتائج التى نريد البرهنة عليها .

وعلى الضد من ذلك أرسطو . فليس فى فلسفته مذهب ، لأنها تقوم على التحليل ، ولا تلجأ إلى التركيب إلا فى النادر جدا . وهذه النزعة التحليلية تسود كل نواحى تفكير أرسطو ، حتى أن فلسفته كادت تنتهى إلى تحليل للمفهومات والمعانى . ومنهجه فى دراسة المشاكل الفلسفية يؤكد هذا الرأى ، إذ كان يبدأ بتحليل لفظى لغوى للمفهوم الذى هو بصدده . ومن هنا كان للأبحاث اللغوية نصيب كبير فى تفكيره . ولم يفهم من كلمة « التركيب » إلا أن تكون الفلسفة مجموعة من التركيبات تسيطر عليها فكرة واحدة ، دون أن يكون هناك تسلسل منطقى بين كل مجال وآخر .

ففلسفته كلها تتمركز حول فكرة واحدة ، هى فكرة الكمال أو الصورة ، وهى تسرى فى جميع أجزاء فلسفته . فهى الأصل فى فكرة الجوهر . وهى أساس علم ما بعد الطبيعة ، ثم علم الطبيعة ، ثم علم الأخلاق .

أما من ناحية ما بعد الطبيعة ، فالصورة هى مجموع الصفات التى تطلق على شىء ما من الأشياء ، وبها يتم كمال الشىء . وهى من أجل ذلك موضوع العلم ، والأساس فى كل علية . فالعلة الصورية يقال إنها علة غائية باعتبار الفاعل الذى ينظر إلى الصورة من ناحية نهاية التحقق . وكذلك الحال بالنسبة إلى العلة الفاعلية سواء أكانت هذه العلة صادرة عن باطن أو خارج ، فإننا فى كلتا الحالتين نجد أن الفاعل لا يفعل شيئا آخر غير تحقق الصورة فى الشىء المراد تحقيقها فيه . حتى علية الهيولى فإنها تتوقف على علية الصورة ، لأن الهيولى تعشق الصورة . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نلاحظ أن الهيولى انفعال ، بينما الصورة فعل . والفعل

(١) زكى نجيب محمود : خرافة الميتافزيقا : النهضة ١٩٥٣ ، ص ٣٣ .

هو الوجود الحقيقى ولذا فإن الله صورة . وهو أعلى درجة من درجات الصورة .
وهو يحرك ولا يتحرك .

أما فكرة الصورة فى علم الطبيعة فهى الكمال أو الغاية ، بمعنى أن الصور هى غاية الحركة . فالهيولى قوة ونزوع نحو الفعل ، وهى بالتالى تنزع دائما إلى تحقيق الصورة ، أى أن فيها اشتياقا إلى الصورة . وعلى هذا النحو تماما تتحرك الأشياء بأن تعشق الله . وحركة العشق إذن هى العلة الفاعلية . ولن نعرض لما أثير حول فكرة العشق من اعتراضات من حيث أنه يبدو أنها تتنافى مع كثير من أقوال أرسطو [١].

أما فى علم الأخلاق ، فالكمال يتمثل فى كمال الفعل المقوّم لطبيعة الموجود . وهو يطلق عليه لفظ « السعادة » من حيث أنها ليست حركة مستمرة تنطوى على تغير دائم ، وإنما هى حالة سكون مطلق كحالة سكون الصورة بعد أن تتحقق على الوجه الأكمل بالنسبة إلى شىء . هى إذن كمال لم يبق فيه أثر لقوة . وبهذا المعنى لن تتحقق السعادة إلا فى الحياة النظرية .

ونخلص مما تقدم إلى أن فلسفة أرسطو لا تكوّن مذهباً بالمعنى الذى نفهمه من هذه الكلمة . بل نحن نزيد فنقول إنه لم ينظر إلى الفلسفة إلا من حيث أنها جمع للمعارف . ومع ذلك فإنه لم يستطع أن يدخل فيها علمى الرياضة والفلك . ونحن لهذا نقرر أنه كان فى إمكان أرسطو أن يكوّن مذهبا فى الفلسفة لو أنه تأثر بالعلم الرياضى والروح الرياضية[٢] . فهو يقرر فى كتاب ما بعد الطبيعة أن الدقة الرياضية ليست مطلوبة فى كل موضوع ، وإنما فقط فى الكلام على المجردات . ولذلك فالمنهج الرياضى لا يصلح للعلم الطبيعى لأن الطبيعة تحتوى على المادة[٣] . وهو من أجل ذلك ظل ملتصقا بالوجود العينى بالرغم من أنه انتهى إلى القول بأن الصورة هى الأصل . فكان لزاما عليه أن يجعل الصورة هى كل شىء فى التفكير . ولكنه المنهج التجريبى الذى يحول دون الانتهاء إلى الوحدة المذهبية . أضف إلى ذلك عناية أرسطو العظيمة « بتحديد معانى الألفاظ ووضع ألفاظ جديدة فى العلوم وفى

(١) عبد الرحمن بدوى : أرسطو ، النهضة ، ط ٢ ، ١٩٤٤ ، ص ١٧٧ — ١٨٦ .

(٢) La Revue de Synthèse, Paris 1951 .p. 17.

(٣) ما بعد الطبيعة : م ٢ ف ٣ ص ٩٩٥ ع ١ س ٥ .

الفلسفة[١]». وعدم وجود مذهب فى فلسفة أرسطو لا يتعارض مع تقرير الاتجاه نحو « وحدة » تحمل طابعا خاصًّا هو عدم التناقض مع قوانين الفكر التى يجب معرفتها لنعلم أى القضايا، فى العلوم، يطلب البرهان عليها، وأى برهان يطلب لكل قضية .

ونحن نلمح فى التيار العام لتاريخ الفلسفة تكرارا لهاتين النزعتين ، ولكن على أنحاء متباينة . ونقصد النزعة الأفلاطونية نحو تكوين مذهب مغلق ، والنزعة الأرسطية نحو اللامذهبية ، أو الفتح . ففى العصر الحديث عادت الروح الرياضية فى تفسير الأشياء على يد ديكارت . فقد حاول إقامة علم رياضى جامع من حيث أن لهذا العلم رسالة فلسفية ، هى فى ألا يكون مجرد عرض حلول لمشكلات جزئية ، أو نظرية فى الأعداد والأشكال ، وإنما فى أن يكون علما كليًّا ، فيخضع الظواهر جميعا إلى المقياس والترتيب . وهذا ما يدل عليه عنوان كتابه « المقال فى المنهج لأحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة فى العلوم » . فإن العقل إذا اعتاد مطالب المنهج الصحيح استطاع أن ينقلها إلى مجالات أخرى غير العلوم الرياضية ، واستطاع أن يتصور إمكان « الرياضيات الكلية » . يقول ديكارت فى نهاية القسم الثانى من كتاب المقال فى المنهج « ولم تكن غايتى على الإطلاق أن أتعلم جميع العلوم التى يطلق عليها عادة اسم الرياضيات . لأنى لما رأيت أنها ، بالرغم من اختلاف موضوعاتها ، متفقة جميعها فى الاقتصار على بحث النسب أو العلاقات الموجودة بينها أدركت أنه من الأفضل أن أكتفى بالنظر إلى هذه العلاقات عامة ، دون أن أفرض وجودها إلا فى الموضوعات التى تسهل معرفتى لها ، ودون أن أقيدها بها البتة ، حتى تزداد قدرتى فيما بعد على تطبيقها فى جميع الموضوعات الأخرى التى توافقها[٢] » .

وهكذا يؤلف ديكارت علما واحدا . ويبقى بعد ذلك أن العلوم لا تتمايز فيما بينها بموضوعاتها ومناهجها ، إذ هى وجهات مختلفة لعقل واحد يطبق منهجا واحدا هو المنهج الرياضى ، وليس هو القياس أو الاستقراء . فلا خير يرجى من القياس .

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ط ٢ القاهرة ٤٦ . ص ١١٧ .

(٢) Descartes : Discours de la Méthode, Flammarion 1930 p. 14

وهنا يردد ديكارت الانتقادات المتداولة من حيث أن القياس لا يأتى بشىء « فهو لا ينفع فى تعليم الأمور بقدر ما يساعدنا على أن نشرح للآخرين ما نعرفه عنها ، أو هو كصناعة لول تعيننا على الكلام دون التفكير فى الأشياء التى نجهلها[١] » . أما الاستقراء فإنه لا يصل إلا إلى معارف متفرقة إن جمعت بعضها إلى بعض ألفت علما مهلهلا ملفقا ليس يقينيا ، من حيث أن علامة اليقين ، عند ديكارت ، هى وضوح الأفكار وتسلسلها على ما نرى فى الرياضيات .

وفى الكتاب السالف الذكر يصيغ ديكارت المنهج فى أربع قواعد . والغرض من هذه القواعد الأربع أن تصف الطريقة التى يتبعها العقل عندما يفكر تفكيرا رياضيًّا . وتتلخص هذه القواعد فى تحرير العقل من كل سلطة إلا سلطته هو ، وهى تنحصر فى الترتيب الرياضى الذى تنتظم فيه القضايا . ففى طبيعة العقل أنه لا يفكر إلا بترتيب قضايا بحتة تظهر دائما بين السابق واللاحق علاقة واحدة . ويبقى بعد ذلك أنه لا فرق بين قضية تحليلية وأخرى تركيبية ، لأن القضية ، أيًّا كان نوعها ، لكى تكون صادقة يجب أن تستمد يقينها من ذاتها .

والفلسفة الديكارتية ، فى صميمها ، تعبير عن اتجاه جاليلو فى إخضاع الأبحاث الفلسفية للروح الرياضية . فالطبيعة كلها فى نظره مكتوبة بلغة رياضية ، حتى التغيرات الكيفية ليست إلا تغيرات كمية . وقد أشار ديكارت إلى ذلك بقوله « إن هذه السلاسل الطويلة من البراهين البسيطة والسهلة ، التى تعود علماء الهندسة استخدامها فى الوصول إلى أصعب براهينهم ، أتاحت لى أن أتخيل أن جميع الأشياء التى يمكن أن تقع فى متناول المعرفة الإنسانية تتعاقب على صورة واحدة[٢] » ويصبح بعد ذلك أن المبدأ الفلسفى أو العلمى ، والمعنى واحد ، هو قياس ما يقبل القياس ، ومعالجة ما لا يقبله مباشرة حتى يصير قابلا له بصفة غير مباشرة . بل هو يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر أن ما ليس يقاس ليس عينيًّا أو موضوعيًّا فحسب ، بل إنه لا يعد موجودا . ولهذا فإن التجربة عنده ليست هى التجربة الحسية ، وإنما هى عبارة عن سؤال ذى طابع رياضى موجه إلى الطبيعة . فليس

---

(١) Ibid., p. 13

(٢) Discours de la Méthode, p. 41.

. يكفى أن نلاحظ ما هو حسى ، وإنما يجب أن نعرف كيف نصيغ السؤال ، وكيف نجيب ؛ أى يجب أن نطبق المنهج الرياضى على التجربة . يقول ديكارت « حاولت بادىء ذى بدء أن أكتشف المبادىء أو العلل الأولى لكل ما هو موجود أو ما يمكن أن يوجد فى العالم ، دون أن ألاحظ فى سبيل ذلك غير الله وحده خالق هذا الوجود ، ودون أن أستخرج هذه المبادىء أو العلل إلا من بعض بذور الحقيقة الموجودة بالطبع فى نفوسنا . ثم إنى بحثت بعد ذلك عن المعلولات الأولى المألوفة التى يمكن استنتاجها من هذه العلل . ويبدو لى أننى وجدت بذلك سماوات وكواكب وأرضا ووجدت على الأرض ماء وهواء ونارا ومعادن أخرى مشابهة لها مما هو أكثر الأشياء شيوعا وأبسطها وبالتالى أسهلها معرفة . . . ولما تجولت فى جميع الأشياء التى عرضت لحواسى اجترأت على القول إننى لم أجد فيها شيئا لا أستطيع إيضاحه إيضاحا كافيا بالمبادىء التى اهتديت إليها[1] » .

وفى القرن الثامن عشر يبدو للناظر فى فلاسفة هذا القرن اشتراكهم فى تحليل المعرفة ، ونقد العقل . فأما نقد العقل فيستند إلى المذهب التصورى أننا لا ندرك سوى أفكارنا فيبقى كل ما عدا الأفكار موضوع بحث . ومبدأ المذهب الحسى أن لا قيمة للمعانى المجردة ، فينتج أن لا قيمة لما بعد الطبيعة . وهكذا لم تقف الفلسفة فى هذا القرن عند حد هدم المذاهب الفلسفية كما سنجد ذلك عند هيوم ، وإنما قد انتهت إلى إقامة مذاهب مغلقة كما سنلاحظ ذلك عند كانت .

أما هيوم فالفلسفة ، عنده ، طريق فى البحث بغير موضوع . فليست غايتها أن تبحث مسائل لتصل فيها إلى نتائج . وهو لذلك يقوم بتحليل ضروب الإدراك المختلفة وتحليل القضايا وما يرد فيها من مدركات . وهو يذهب فى هذا التحليل آمادا بعيدة حتى يعلن الشك صراحة . وقد كان هيوم ينعت نفسه بالشك ، ويرى أن الفلسفة هى هذا الشك . فهو لم يصل عند حد الشك فى الميتافيزيقا القديمة فحسب ، كما فعل كانت ، بل فى كل ميتافزيقا تحاول أن تصل إلى أى نوع من القضايا . ولذا فإن سمة الإنكار هى الطابع الغالب .

---

(١) Ibid., p.14.

فالمعرفة ، فى رأيه مجموع إدراكات . والإدراك منه انفعالات impressions ومنه معانى ideas. والانفعالات هى الظواهر الوجدانية الأولية ، أو هى إدراكاتنا القوية البارزة ، مثل انفعالات الحواس والتفكير . والمعانى صور انفعال . فإذا لم يكن كذلك كان مركباً صناعيا . ومن هذا القبيل المعانى المجردة . وهيوم يرفضها رفضاً باتًّا .

والعلاقات تنشأ بفعل قوانين تداعى المعانى ، أى قوانين التشابه ، والتقارن فى المكان والزمان ، والعلية . وهى قوانين أولية للذهن تعمل فيه دون تدخل منه . وهيوم يقصر وظيفة العقل على مجرد قبول الانفعالات فتحصل منها المعانى حصولا آليًّا بموجب قوانين التداعى .

أما العلوم الطبيعية فقيمتها تابعة لقيمة علاقة العلية . وهذه العلاقة ليست غريزية ، وليست مكتسبة بالاستدلال ، وإنما هى مجرد عادة ذهنية . وما يزعم لها من ضرورة ناشىء من أن العادة يولدها تكرار التجربة .

وهكذا يجرى هيوم فى تحليلاته وغايته إنكار الضرورة والموضوعية وهما صفتان تتميز بهما المذاهب الفلسفية السابقة لهيوم . ثم ينتهى إلى أن كل ما عدا الإدراك الحسى مغيب عنا . وتبعا لهذا القول لا يبقى محل للحديث عن وجود الله والنفس وجودا موضوعيًّا أو حتى فرضاً[١] . وهكذا يقف هيوم عند حد إنكار التصورات العامة . والتصورات العامة كما عرضنا من قبل من شأنها أن تسهم فى تكوين مذهب محدد مغلق . ومن هنا نقرر أن هيوم لم يكن فى إمكانه تكوين مذهب فلسفى بالمعنى الذى حددناه لهذا المصطلح . وكل ما انتهى إليه ليس إلا مجرد تفكيك وفتح لكل مذهب يريد أن ينغلق على ذاته .

وعلى الضد من هيوم كانت . فهو يحاول أن يضع منهجاً لتوحيد المعرفة الإنسانية ، هو المنهج الرياضى . فقد استوقفته دقة التأليفات الرياضية ويقينها فخطر له أن يصطنع للميتافزيقا ما صنع فى الرياضة فتستقيم لها الطريق كما استقام طريق الرياضة . كانت إذن « يصادر » على الرياضيات ويتخذ منها معيارا وتمهيدا

---

(١) Hume : Enquiries concerning Human Understanding, 2ed., Oxford 1893.

وما عرضناه ، لهذا الفيلسوف يفى بالغاية التى ننشدها لفكرة المذهب المغلق وكيفية فتحة وتفككه .

لكل ميتافزيقا مستقبلة تريد أن تكون علماً . وهذا هو عنوان كتابه الذى ألفه فى الفترة بين الطبيعتين الأولى والثانية من كتاب « نقد العقل الخالص » . وهو يصادر كذلك على اعتبار العلم الرياضى هو العلم الواحد . ولذا لم يكن من العسير عليه بعد ذلك أن يرتب كل أجزاء الموجود المعطى لنا فى الحراس ، فى نظام كلى موحد ، محكم التركيب . وفى عبارة أخرى نقول إنه لم يميز بين العلوم ، ولم يجعل لكل منها منهجاً خاصاً. فالتجربة لا تسير إلا فى اتجاه واحد ويشملها العقل وحده . وهذا هو ما يقصده كانْت بقوله إن كل إدراك حسى بالضرورة . وأصبح الوجود هو الوجود المدرك عن طريق هذه التجربة أى الوجود فى صورة ثبات وفى صورة تجزئة . وفى كلمة واحدة الوجود فى المكان . والثبات والتجزئة والمكانية مقولات غلق فى المذاهب الفلسفية ، وهى مقولات ذات طابع رياضى أصيل. ولذا لم يكن عجيبا أن ينظر كانْت إلى الزمان باعتباره المكان فيسلبه الحركة والتطور . فالخصائص بينهما واحدة والماهية واحدة من حيث الصلة بالوجود. ومن هنا لم يكن من الضرورى أن يحدثنا كانْت عن صورتين من صور الحساسية ، بل عن صورة واحدة هى المكان . يكفى أنه يقرر أن العدد هو تمثل représentation يتضمن الجمع المتوالى لوحدات متجاورة . وهو لهذا ليس إلا وحدة ترجع إلى توليدى الزمان نفسه فى إدراكى للعيان[١] . ومعنى ذلك أن كانْت يخلط بين العدد ورسم العد . وهى أغلوطة زينون ذاتها . بينما عملية العد تنتسب إلى الزمان . أما العدد ذاته فشكل متحجر ينتسب إلى الامتداد .

ومن المصادرة على الرياضيات يستنبط كانْت قبلية الزمان والمكان . الهندسة تقوم على المكان والحساب على الزمان. والذى ساعد كانْت على هذا الاستنباط هو أن الأحكام الرياضية تتسم بالكلية والضرورة، وهاتان الصفتان لا يمكن أن تأتى بهما التجربة فلم يبق إلا الإنسان أن يكون صانعهما وقد حدد لهما الحساسية أما الفكر فحاصل على معان رابطة يطبقها على الحدود . وهذه المعانى مبادئ ذاتية

---

(١) كانت : العقل الخالص ، ط ٢ ، جـ ١ باريس . راجع الفصل الخاص « بالتحليل الصورى » وهو قسمان : القسم الأول تحليل للمعقولات فيحصى كانت أنواعها ثم يبين كيفية استنباطها أى التدليل على موضوعيتها . أما القسم الثانى فهو تحليل للمبادىء وهو لا يهمنا فى هذا العرض .

متقدمة على التجربة تقدما منطقياً لا زمنياً . وهى غير قابلة لأن تطبق اعتسافا خارج نطاق التجربة أى على مطلق الوجود . ذلك أنها ، أى المعانى ، ليست ذات قيمة أو معنى دون المادة الآتية من التجربة . أى أنها ليست معارف بالذات كالمعانى عند أفلاطون أو ديكارت . وكانْت هنا يستنبط عدم التطبيق من تعريفه لهذه المعانى من حيث هى شروط لإمكان التجربة ليس إلا . وهكذا تستحيل التجربة إلى أن تكون مجرد تركيب ذهنى قائم على منطق صورى . ويبقى أن المنطق مقدمة لعلم الوجود ، وليس هو مقدمة للعلوم ، كما عند أرسطو .

بيد أن هذه المبادىء الذاتية الحاصلة فى الفكر لا تغلق المذهب فنحن ما زلنا فى مجال الكثرة . والمعارف التى نصل إليها عن طريق ملكة الحساسية وملكة الفهم entendement تبدو متوازية حينا متكثرة حينا آخر مع أن وظيفة الذهن raison التوحيد . فهذه المبادىء أو بالأحرى هذه المقولات لا تملك إلا أن ترد ظاهرة مشروطة إلى ظاهرة مشروطة وهكذا إلى غير نهاية . غير أن الشروط تستلزم لا مشروطا ، أى تستلزم مطلقاً حتى يبطل التسلسل إلى ما لا نهاية . والانتهاء إلى اللامشروط حركة ارتدادية يقوم بها الذهن من تقاء ذاته لتوحيد المعرفة توحيدا نهائياً . والذهن حاصل على أفكار ثلاث يرد إليها جميع المعارف فيحقق الوحدة التامة . هذه الأفكار هى النفس والعالم والله . والجدل الصورى ليس يرمى إلى استحالة إدراك وجود هذه الأفكار وماهيتها فحسب . ولكن ، وهو الأهم ، إلى الكشف عن حاجة جوهرية فى الفكر الإنسانى هى الحاجة إلى التوحيد . وهو ينتهى إلى هذا التوحيد من خلال تحليل الأقيسة الثلاثة : الاقترانى وهو يستخدم فى الفحص عن الوحدة التى تنتهى إليها الظواهر النفسية . والشرطى المتصل وهو يستخدم فى الفحص عن وحدة الظواهر الطبيعية . والشرطى المنفصل وهو يستخدم فى الفحص عن الجامع للموضوعات الفكرية والموحد لها .

غير أن الوحدة التى ينتهى إليها كانْت فى الجدل الصورى هى وحدة صورية . ويبقى أن تضم الوحدة ، الجانب المادى من المعرفة الإنسانية الخاص بتنظيم التجربة العلمية . ومن هذة الوجهة وحدها يعتبر كتاب « نقد العقل العملى » مقدمة لهذا

الربط بين الجانب الصورى والجانب المادى للوحدة المذهبية .

فكانْت يقرر فى كتابه « نقد الحكم » أن ملكة الجمال هى حلقة الاتصال بين الملكة النظرية والملكة العملية . فالعقل يعالج الضرورة والآلية فى الطبيعة ، والإرادة تتوسم الخير فى الحرية . أما الملكة الحاكمة بالجمال والغائية فهى تضع علاقة بين ما هو كائن ، وما ينبغى أن يكون ، بين الضرورة والحرية ، باعتبار الغائية معلولة للحرية تعمل فى مادة خاضعة للقوانين الآلية . التفسير الميكانيكى إذن فى العلم لا يكفى . إنه يستلزم التفسير الغائى ، والموجودات العضوية هى التى تستلزم هذا التفسير بجانب التفسير الميكانيكى ، لأنها تتضمن غاية ، من حيث أن أجزاءها مرتبطة فى تحققها بالكل . وهذا الكل هو بالتالى علة لها . يقول كانْت : « إن الشىء من حيث هو غاية طبيعية يعنى أن أجزاءه ليست ممكنة إلا من حيث ارتباطها بالكل » . نقد الحكم ، ص ١٩ . ومن هذه الوجهة يقرر كانْت أن الكائن العضوى علة هو معلولها[1] . والغائية هنا غائية باطنة finalité interne وهى صورية وليست موضوعية ، أى أن الأنا هو الذى يدخل هذه الغائية على الموضوع المدرك . ومن هنا يبقى التفسير الميكانيكى للطبيعة قائما ومشروعا . إذ أن الحكم الغائى هو حكم منظم وليس حكما محددا للأشياء كموضوعات[2] . ثم ينتقل كانْت من الفكرة الغائية فى الموجود المتعضون إلى الغائية فى الطبيعة بأكملها ، فينظر إليها هى الأخرى من حيث هى نظام ألف على نحو معين لتتحقق منه غاية عامة . والغاية القصوى التى يعتقد أن الطبيعة تجرى نحوها فى تطورها غاية أخلاقية . فنحن نتساءل دائما : ما هى الغاية أو ما هو الغرض من كذا وكذا حتى نصل إلى هدف أخلاقى ما .

والهدف الأخلاقى ، فى نظر كانْت ، هو الخير الأسمى . وهو هدف الإنسان من حيث هو كائن أخلاقى . والخير الأسمى مركب من حدين هما السعادة والفضيلة . والعلاقة بين هذين الحدين ليست تحليلية كما كان يظن الرواقيون والأبيقوريون . فقد رأى الرواقيون أن الفضيلة تتضمن السعادة ، وأن الإنسان الفاضل سعيد بالفضيلة

---

(١) Kant : Critique du Jugement., Paris 1951, p. 180

(٢) Ibid., pp. 229-232.

تمام السعادة . بينما التجربة تناقض هذا القول . ذلك أن السعادة معنى حسى والفضيلة معنى عقلى . ومن هنا يرجعان إلى قانونين متغايرين . ترجع الفضيلة إلى القانون الخلقى بينما تتوقف السعادة على القوانين الجزئية للطبيعة ، والطبيعة لا تحفل بما هو خلقى . وقال الأبيقوريون إن السعادة تتضمن الفضيلة . والعقل يدحض هذه القضية . ذلك أن طلب السعادة يفسد الفعل الخلقى . فلم يبق إلا أن تكون العلاقة بين الحدين تركيبية (١) .

ولكى يتحقق الخير الأسمى يجب أن تكون الفضيلة الكاملة أو القداسة ممكنة . ولكن طبيعة الإنسان الحسية قاصرة عن البلوغ إلى هذه القداسة . بيد أن الإنسان فى إمكانه أن يرتقى إلى غير نهاية نحو الفضيلة الكاملة وذلك بإضعاف ميوله الحسية رويدا رويدا . ولكى يكون هذا الارتقاء ممكنا يجب أن تكون النفس خالدة . غير أن خلود النفس ليس كافيا وحده ، بل يجب أن يضاف إلى ذلك كائن له سلطة التأثير فى الطبيعة ، وتتحد فيه الفضيلة والسعادة اتحادا تاماً . هذا الكائن هو الله .

وهكذا تربط فكرة الغائية بين الفكرة فى استعمالها النظرى الصورى ، والفكرة فى استعمالها العملى الواقعى ، أو ، والمعنى واحد ، إلى الربط بين عالم الطبيعة وعالم الحرية (٢) . وهنا نلاحظ أن كانْت يستخدم التحليل والتركيب وهما من مقومات المنهج الرياضى . يبدأ بالتحليل فيرجع القيم الأخلاقية إلى المبدأ الذى تقوم عليه وهو الخير الأسمى . ثم يلجأ إلى التركيب فيستنبط من هذا المبدأ خلود النفس ووجود الله . والاستنباط هنا مماثل للاستنباط الرياضى ، ذلك أن الفكر الكانتى فاعل أصيل مركب لموضوعات على غرار ما يقوم به فى العلم الرياضى . وفكرة الله هى التى تتوج هذه التركيبات جميعاً . وبهذا ينغلق المذهب على ذاته (٣) .

ثم يمضى بعد ذلك القرن التاسع عشر فيعمل الفلاسفة على بناء مذاهب كاملة ، وتركيب تصورات يضمها تصور واحد . فتصدر الفلسفة الألمانية عن كانْت وتتفرع ، وكل فرع فيها مغلق على ذاته . أما الفلسفة الإنجليزية فهى لم تستوح

---

(١) Kant : Critique de la Raison pratique, P.U.F., 1949, pp. 119-129.

(٢) C.J., 2me partie (Le jugement téleologique)

(٣) راجع رأينا فى هذه المسألة بالتفصيل فى رسالتنا المقدمة بالفرنسية للحصول على درجة الماجستير عن « نظرية الأفكار عند كانت فى مرحلة فلسفته النقدية » . لم تطبع بعد .

الفلسفة التحليلية لهيوم وإنما هى مضت قدماً نحو النزعة التركيبية فأقامت مذاهب مغلقة . أما الفلسفة الفرنسية فقد أفادت كثيرا من الثورة الفرنسية ذاتها . إذ أنها كانت محاولة جريئة لإعادة بناء المجتمع على مبادىء كلية ، ومعان مجردة ، نبعت من عقل منتسكيوديدرو وفولتير وروسو وكوندورسيه . وتأثرت بالمنهج الديكارتى فى التركيب ، وتأثرت كذلك بمنهج سبنوزا فى دقة الاستنباط .

والممثل الأكبر لهذه المذاهب الفلسفية كلها فى ذلك العصر هو هيجل . والصلة بينه وبين كانت قريبة من حيث أنه لا يكاد يميز فى مذهبه بين الوجود والفكر ، فهما شىء واحد . وهذه هى المصادرة الأولى. ويمكن أن تصاغ فى العبارة الآتية : « كل واقعى هو عقلى وكل عقلى هو واقعى » . أى أنه ليس من شىء فى الوجود إلا وهو قابل لأن يفسر بالعقل . أى أنه قابل لأن يستنتج من المبادىء التى يقرها العقل . غير أن هذه المصادرة تخلع على الوجود طابعاً من التجريد . وفى هذا نبذ للوجود ، وتشبث بالمجرد . والعلة فى ذلك أن هيجل يتبع منهجاً منطقياً هو الجدل. ومن شأن الجدل أن يتأدى من معنى إلى معنى ضرورة بحيث يبدو الفكر وجودياً ، ويبدو الوجود الواقعى منطقياً ، أى ضرورياً ومعقولا ضرورة . ومن هنا يفضى هذا المنهج إلى غلق المذهب باعتبار أن الممكن لابد وأن يصبح ضرورياً . ولم لا ؟ والضرورة سمة جوهرية فى هذا المنهج . فهيجل يقرر أنه من الضرورى أن نبدأ بالموضوع ثم نقيض الموضوع وننتهى إلى مركب الموضوع . ولذا فإن من طبيعة هذا المنهج أن يقضى على المتقابلات .

الوجود يقابله اللاوجود . فالوجود ليس شيئا لأنه قابل لأن يكون كل شىء . فتعقله عبارة عن تعقل اللاوجود فى نفس الوقت . والصيرورة هى الوحدة التى تشمل الوجود واللاوجود . والموجود هو وحده الذى يصير لأنه لا يوجد على التمام . ثم يستنبط هيجل من هذه المعانى الأولية مقولات الكيف والإضافة ، والكم بنوعيه المتصل والمنفصل ، واللامتناهى فى الكبر ، واللامتناهى فى الصغر .

والموجود عندما ينتشر بحيث يكون له وجهات عدة هو الماهية ، والماهية والظاهرة متلازمتان . فالماهية هى الفاعل ، والظاهرة وظيفتها. والماهية من حيث هى مبدأ فاعل ، جوهر . والجوهر يقابله العرض . والعرض هنا هو الطبيعة فى مقابل

هذا الوجود المطلق . وهنا نتساءل : لماذا سلك الوجود المجرد طريق التموضع على صورة طبيعة ؟ وكيف تحقق ذلك ؟ فى إمكان هيجل أن يجيب من خلال منهجه الجدلى أن الوجود المجرد مضطر إلى التخارج على شكل طبيعة عينية . ولكن ليس فى إمكانه أن يدلل على ذلك بالتجربة . فليس فى التجربة ما يؤكد أن هذه هى الوسيلة الوحيدة التى تهيأ لها « الفكرة فى ذاتها » idée pour soi لكى تنتهى إلى « الفكرة من أجل ذاتها » idée en soi ويبقى السؤال بعد ذلك من غير إجابة .

ثم تتطور الطبيعة بموجب المنهج الجدلى . فهى أولا طبيعة كمية ، ثم طبيعة كيفية ، وأخيرا هى طبيعة حية .

وبين الوجود المطلق والطبيعة تناقض . والمركب هو الفرد أو الشخصية موضوع دراسة علم النفس . وبين الفرد والمجتمع تعارض . ويرفع هيجل هذا التعارض فينتهى إلى تجليات فى الفن والدين والفلسفة . ومرة أخرى ينتقل هيجل من الفلسفة الطبيعية إلى الفلسفة الروحية عن طريق المنهج الجدلى .

وفكرة الغلق فى هذا المذهب لا تعنى أكثر من انتهاء الأبحاث الفلسفية كلها . فالفلسفة ، فى نظر هيجل ، هى التجلى الأخير للروح أو المطلق ، وهى مركب للفن والدين . والموضوع فى الفلسفة هو المادة . وقد قامت بدراستها الفلسفة اليونانية بوجه عام . والنقيض هو الروح وهى موضوع فلسفة العصر الوسيط. ثم جاءت الفلسفة الحديثة فركبت بينهما . وكانت فلسفة هيجل هى المثل الأعلى لهذا التركيب .

وفى هذا المذهب الهيجلى المغلق ، حيث الاستنباط لا يعنى أكثر من إدراك العلاقة الصادقة بين المقدمات والنتائج ، أى بين الموضوع ونقيضه وبين مركب الموضوع ، فى هذا المذهب يضيع الإنسان الفرد فى الطبيعة الخارجية ، وإذا بالموضوع يغزو الذات ، ويفرض قيمه عليها ، ويستخدمها كأداة لتحقيق إمكانياته . فهيجل ينكر أن الفردية ذات قوام حقيقى مستقل بذاته ، وأن الاجتماع وليد اتفاق بين الأفراد . فالفرد يستمد من المجتمع أسباب نموه واستكماله . والمجموع الكلى هو الوجود الحق . والمجتمع يقابل « التصور » Begriff أو الكلى المطلق . والفرد لا قيمة له إلا بأن يفنى فى الكل . ومن أجل ذلك أشاد هيجل بفكرة إزالة التعارض بين الموضوع ونقيضه بواسطة مركب الموضوع . ولم يكن فى وسع

هيجل الاحتفاظ للجدل بطابع التعارض وذلك بفضل عاملين : العامل الأول هو الروح الرياضية . وواضح من بداية العرض لمذهب هيجل أنه يقوم على « مصادرة » أولى هي عدم التفرقة بين الوجود والفكر . ثم يحاول أن يخضع الطبيعة فى تطورها لهذه المصادرة فيضع الضرورة بدلا من الإمكان ويتصور صورة واحدة لتطور الطبيعة . أما العامل الثانى فهو النزعة العقلية المنطقية . فمن شأن هذه النزعة أن تنظر إلى الأشياء من جهة السكون مما يفضى إلى نشدان نوع من الهوية وعدم التناقض وذلك بفضل فكرة إزالة التعارض بين الموضوع ونقيضه[١] .

وجاء كونت وكانت نظرياته فى الاجتماع متشابهة مع آراء هيجل[٢] . فكونت ينكر أن الفرد من بنى الإنسان كائن قائم بذاته . فالفرد فى كل زمان ومكان مطبوع إلى أعمق حد بطابع الجماعة. والظواهر الفكرية على الرغم من قبوعها فى مشاعر فردية تنطوى على شىء جماعى انضاف إليها . ثم يزيد دوركايم ، زعيم المدرسة الاجتماعية الفرنسية وهى امتداد طبيعى لأفكار كونت ، فيقرر أن المقولات إنما نجمت عن المجتمع. فمقولة « الجنس » لم تكن متميزة عن مفهوم « الجمع البشرى» . فالقبيلة تلتئم الأحياء والأشياء والظواهر على اختلافها بعضها إلى جانب بعض فتنقسم إلى البطون والعشائر . والعشائر والبطون هى أوائل الأنواع وأوائل الأجناس . وهكذا قامت الوحدة المنطقية على أساس الوحدة الاجتماعية كما قام الترتيب المنطقى للأجناس والأنواع على أساس الترتيب الاجتماعى . ومقولة الزمن أتت من إيقاع الحياة الاجتماعية.

---

(١) راجع المؤلفات الآتية :

ا — H. Niel : De la Médiation dans la Philosphie de Hegel, Paris 1945.

ب — J. Hyppolite : Logique et Existence, Paris 1953,

ج — P. Sandors : Histoire de la Dialectique Paris 1947

د — يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، ص ١٥٩ — ٢٧١ .

هـ — عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، ص ٦ — ٢٧ .

(٢) ونحن نعارض برنشفك فى قوله إن كونت هو الوارث الشرعى لفلسفة كانت . وحجته فى ذلك أن كونت يقرر جريا وراء كانت أن الحقيقة سابقة على وجود العلم ، وأن الرياضة علم ذو تصورات محددة غير قابلة للتغيير والتعديل. ورأينا أن هذه السمات ليست جوهرية فى فلسفة كانت النقدية . فهدف كانت هو تكوين مذهب مغلق يضم حلول جميع المشكلات الفكرية . راجع رسالتنا المقدمة للماجستير وراجع كذلك .

L. Brunchvicg : Les Etapes de la Philosophie Mathématique. Paris 1947, 3ed., p. 283, 184.

والموضع الذى تحل فيه القبيلة هو الذى جاء بمقولة المكان . والقوة الجماعية هى النمط الأول لمفهوم القوة الفاعلة التى هى العنصر الأساسى فى مقولة السببية .

ثم إن كونت يعرض تاريخ تطور العقل كما فعل هيجل فى عرضه تاريخ تطور الروح أو المطلق . إلا أن كونت يريد أن يتوخى الروح العلمية فيقرر أن مهمته محصورة فى إدراك الظواهر المحسوسة ، وما بينها من علاقات وقوانين . فمثله الأعلى إذن هو المنهج الاستقرائى . وكنا نرجو أن يطبقه كونت حتى نهاية البحث . غير أن القارىء يفاجأ ، عندما يقرأ مؤلفاته ، أنه يرتد إلى تطبيق الاستنباط الرياضى . فالنقلة عنده كان يجب أن تتم باستمرار من الجزئى إلى الكلى ، ومن الخاص إلى العام ، ومن العينى إلى المجرد . ولكننا نلاحظ على كونت أنه سرعان ما يقف عند الكلى والعام والمجرد ويهمل الجزئى والخاص والعينى ، ويجرى بعد ذلك عمليات استنباطية دون أية إهابة بالتجربة فإذا بالمنهج الاستقرائى ينقلب منهجاً استنباطياً. وليس أدل على ذلك من التجاء كونت إلى فكرة الإنسانية باعتبار أنها الكائن الأعظم . وبذلك يقدم العاطفة إلى المحل الأول ويطلب إليها إنارة العقل فينتهى إلى الحالة اللاهوتية التى اعتبرها طفولة النوع الإنسانى . وقد حدا هذا الموقف ببعض تلاميذه إلى عده خارجا على المنهج الاستقرائى الواقعى كما هى حال لتريه Littré . فقد كان من شأن ديانة الإنسانية أن تكون معول هدم للنتائج الثمينة التى كان قد اكتسبها فى النصف الأول من حياته عندما استخدم المنهج الاستقرائى . وهكذا ينتهى كونت إلى إحداث تفكك فى مذهبه بعد أن كان ينشد الوحدة . ومن أجل ذلك لا نستطيع أن نقر ليفى بريل عندما يقرر أن آراء كونت العلمية والاجتماعية والدينية تتجمع كلها وتتلاقى فى فكرة واحدة هى فكرة الإنسانية التى تعد مركز هذه الآراء جميعا[١] .

غير أن العيب هنا ليس فى طبيعة كونت بقدر ما هو فى طبيعة منهجى الاستقراء والاستنباط . فالاستقراء ليس إلا استنباطا مقلوباً[٢] . ونزيد فنقول إن أساس الاستقراء هو قانون العلية ، وقانون الاطراد . قانون العلية معناه أن المعلولات المتشابهة

(١) ليفى بريل : فلسفة كونت ، الأنجلو ١٩٥٢ ، ترجمة محمود قاسم والسيد بدوى ص ٣٣٥

(٢) ليست هذه العبارة لبرجسون وإنما هى مستنبطة من الصفحات التى سطرها عن هاتين العمليتين فى « التطور الخالق » ، ص ٢١٢ — ٢١٧ .

تنتج من علل متشابهة . وقانون الاطراد معناه أنه فى الإمكان تجزئة الواقع إلى مجموعات تعد، عمليًّا، منعزلة ومستقلة. ويضرب برجسون لذلك المثال الآتى : لو أنى غليت أمس كمية من الماء فى وعاء موضوع على المدفأة ، ثم اعتقدت أن فى إمكانى تكرار هذه العملية فإن مخيلتى تطبق ، عندئذ ، مدفأة اليوم على مدفأة الأمس ، والوعاء على الوعاء ، والماء على الماء ، والمدة اللازمة على المدة اللازمة بحيث أن ما يتبقى لا بد أن يتطابق . أى أن كل مجموعة من المجموعات المنعزلة قابلة لأن تنطبق على مجموعة ، كما يتطابق مثلثان عندما يتطابق الضلعان الأولان . غير أن مخيلتى لا تمارس هذه العملية إلا لأنها أهملت نقطتين أساسيتين : فلكى تنطبق مجموعة اليوم على مجموعة الأمس يجب أن يقف الزمان وأن تصبح الأشياء كلها فى معية واحدة . وهكذا يتضمن الاستقراء التعادل بين العالم الفزيائى والعالم الرياضى ، أى انتفاء مقولة الزمان وإمكان تطابق الكيفيات كما تتطابق الكميات[١] .

ومجمل القول إن كونت لم يقصد إلا إلى غلق المذهب ، ولكنه انتهى إلى تفكيك المذهب من حيث لا يدرى . والفيلسوف الوحيد الذى قام بعملية التفكيك عن دراية وقصد هو مين دى بيران ، وغايته إنقاذ الحرية الإنسانية من الآلية العلمية . يقرر فى كتابه « رسالة فى تحليل الفكر » أن الظاهرية الأولية هى الجهد العضلى به يعرف الإنسان نفسه معرفة مباشرة أنه قوة تعلو على الجسم وأنه علة فاعلية فى مادة تقاومه . ونحن فى كل شعور بالأنا نجد هذين العنصرين المختلفين فى اتحاد وثيق : قوة لامادية ومقاومة مادية . وفى معرفة الأنا فى الشعور بالجهد يدرك معنى الحرية . وإذا كان ديكارت يقول: «أنا أفكر إذن فأنا موجود» فإن مين دى بيران يقرر أنه توجد علاقة وثيقة بين الكوجيتو الديكارتى والحرية ، وأنه بذلك يعبر عن الروح الديكارتية . ونحن نزيد فنقول ، على حد تعبير نجيب بلدى[٢] إن دى بيران يعبر أولا وقبل كل شىء عن الفلسفة الفرنسية فى القرن التاسع عشر عندما يتخذ من الحرية الواقعة الأولى فى فلسفته . إلا أنه لم يستطع أن يربط بين هذه الواقعة والحقيقة العليا . ذلك أنه اعتمد اعتمادا كليًّا على منهج التأمل الباطنى . ومن شأن هذا المنهج أن ينتهى إلى حقيقة واحدة يقينية هى وجودنا . ولذلك لم يتمكن بيران من أن يضع

(١) L'Evolution Gréatrice, 77 ed., P.U.F. 1948, p. 1215-216.

(٢) N. Baladi : Les Constantes de la Pensée Francaise, P.U.F., 1948. p. 69.

تأويلا فلسفياً للتجربة الإلهية . فهو من جهة ينكر « التدليل» على وجود الله ، وبالتالى ينتقد أدلة ديكارت من حيث إنه قد يكون للنفس قدرة خفية على ابتداع فكرة موجود كامل دون أن يوجد مثل هذا الموجود . ثم إن الدليل الأنطولوجى فاسد لأن الوجود يُعاين ولا يستنبط. ومن جهة أخرى فإن بيران لم يفعل أكثر من «تسجيل» تجربته عن الحقيقة العليا فى « يوميات خاصة » . بيد أنه لم يستطع التأكد من أن هذه التجربة ليست من فعل الجسم ، هذا إذا سلمنا أنها ليست من فعل النفس . وذلك لأنه لاحظ اندفاعاً منه إلى أفكار دينية فى حالات معينة من جسمه . أى أن لهيئة الجسم أثرا فى إثارة أفكار وعواطف معينة . ولم يكن يدرى إذا كانت تجربته حقيقة أو وهماً . وهكذا لم يبلغ إلى ما بعد الطبيعة ، ولم يتجاوز علم النفس . فلم تكن محاولته فى عملية التفكيك محاولة حاسمة . هذا من جهة ومن جهة أخرى لم تكن النظريات السيكلوجية فى هذا القرن تواكب الاتجاه البيرانى ذلك لأنها جرت وراء النزعة الآلية الرياضية فى تفسير الظواهر النفسية ، كما هو ملاحظ عند كل من فشنروفنت . ألف الأول كتاباً منظماً فى « مبادئ علم النفس الطبيعى » حقق فيه حلم هاربرت وهو إدخال الحساب الرياضى فى علم النفس . وراح يقدر الإحساس تقديرا رياضياً حتى استنتج قانونه المعروف باسمه ، وهو قانون يعبر عن النسبة بين زيادة الإحساسات فى الشدة وذلك عند زيادة شدة المنبهات . أما الثانى وهو فنت فيقرر فى كتابه « مبادئ علم النفس الفسيولوجى » أن دراسة الظواهر النفسية لا تصير علمية إلا بالاختبار المصحوب بالمقاس للحصول على قوانين مضبوطة . وهو من أجل ذلك يوسع مجال الاختبار فيجاوز علم النفس الفزيائى عند فشنر إلى علم النفس الفسيولوجى ، أى قياس جميع الظواهر النفسية بواسطة مقابلاتها الفسيولوجية[1] .

هذا عرض موجز غاية الإيجاز للمذاهب الفلسفية الكبرى المغلقة . وقد لمحناها فى نقط ، تبدو تارة متقاربة وتارة تبدو متباعدة إلا أنها نقط مأخوذة من التيار المتصل لتاريخ الفلسفة . ورأينا أن النزعة إلى الغلق ثم إلى التفكيك هى القانون الذى تسير عليه المذاهب الفلسفية فى تكوينها . فالمذاهب الفلسفية كلها تنحل إلى نزعتين

---

(١) Barbado : Introduction à la Psychologie Expérimentale, pp. 280-294.

متضايفتين هما الغلق والفتح ، وهى ليست إلا تكرارا لهما ، أو على الأصح ، إن تاريخ الفلسفة دورات مقفلة . وفى كل دورة من هذه الدورات نرى النزعتين المشار إليهما آنفا .

تاريخ الفلسفة إذن ليس تقدماً مستمرا فى الزمان اللانهائى للروح الإنسانية ، كما يقرر هيجل وكونت . التقدم ، فى نظر هيجل ، يجرى على أساس المنهج الجدلى ، أى الانتقال من فكرة إلى فكرة مناقضة لها ، ثم إلى فكرة مركبة منهما . من أجل ذلك يعتبر كل مذهب خطوة سابقة بالضرورة على المذهب الذى يليه . أما فى نظر كونت فتاريخ الفلسفة يتقدم على أساس قانون المراحل الثلاث .

تاريخ الفلسفة إذن ليس هذه ولا تلك . لا هو تقدم مستمر بالضرورة عبر الزمان اللانهائى ، ولا هو انتقال من مرحلة إلى أخرى ، وإنما هو تقدم على هيئة دورات مقفلة ، وفى كل دورة مقفلة محاولة متكررة لتفكيك المذاهب الفلسفية المغلقة .

من أجل هذا اخترنا برجسون لأنه أول من أثار الإشكال الخاص بإمكان تكوين مذهب فى الفلسفة . غير أنه لم يعرض هذا الإشكال فى صورة واضحة تغنينا عن البحث فيه . فأنت عندما تنتهى من قراءة مؤلفات برجسون لا شك أنك تسأل نفسك : ما هو مذهب برجسون فى الفلسفة ؟ وأين هو ؟ وهل هو يدعو إلى مذهب جديد قائم على مبادىء تستخلص بعضها من بعض ؟ وهل لهذا المذهب منافذ تدفع إلى البحث والتنقيب أم هل هو مذهب محكم مغلق تم إعداده وأصبح صالحاً للاستهلاك ، وليس على قراء فلسفته إلا الإنصات ؟

فى كتاب « الضحك » يتساءل برجسون ثم يجيب . يتساءل : ماذا يضحكنا ؟ فيجيب : يضحكنا أن نجد أنفسنا داخل إطار جاهز . ويضحكنا قبل كل شىء أن يكون المرء كإطار يمكن لآخرين أن يدخلوا فيه بسهولة . أى أن يتجمد الإنسان فى طبع[١] . ثم هو يزيد فيقول : إن الفكر يتصلب فيعند. ومن يعند ينتهى إلى أن يلوى الأشياء وفقاً لفكرته بدلا من أن ينظم فكرة وفقاً للأشياء[٢] .

---

(١) Bergson : Le Rire, ed. 82, Paris 1947, p. 114.

(٢) Ibid., p. 142.

فهل يقبل برجسون أن يصوغ أفكاره دون أن يرسم لها مخططا ، ويكون بذلك قد أهمل العنصر الأساسى فى عرض فلسفة ما ، مهما يكن نوعها .

ونحن نلمح هذا الحرج من خلال قراءتنا لمؤلفاته . فهو ينكر التسلسل المنطقى فى الفلسفة ، ويقرر أن الفلسفة ليست إلا السير مع « خطوط الوقائع[1] » وقد تكون هذه الخطوط متوازية ، وقد تلتقى فى نقطة . ومع ذلك فبرجسون فيلسوف . ومهمة الفيلسوف ربط الوقائع ، والتوحيد بينها ، ورد المتعدد إلى الواحد ، والمظاهر المتباينة إلى التصور الأوحد . فكيف إذن التوفيق بين برجسون الفيلسوف ، وبرجسون السائح على هدى الوقائع ليس إلا ؟

فى الصفحات التالية عرض وتحليل وحلول لجميع هذه المشكلات . ولمن شاء أن يقرأ هذه الصفحات من الوجهة البرجسونية فسيراها مطابقة للفلسفة البرجسونية فى غير شطط ولا جمود . ولمن شاء أن يقرأها من الوجهة الفلسفية الخالصة فسيرى أن المشكلة كلها هى فى الأسس التى يجب أن نصطنعها لتكوين المذهب فى الفلسفة .

---

(١) L'Energie Spirituelle, ed., 42, Paris 1946, p. 4.

## الفصل الثانى

# المنهج عند برجسون

« إن القوة الحيوية التى تناقش نفسها وتحلل ذاتها تنتهى إلى الانهيار . أما الكيان الحقيقى الوحيد فهو الذى يوجد بصفة مباشرة » .

« توماس مان : الدكتور فاوست ص ١٤٧ »

طبيعة المذهب من طبيعة المنهج . المنهج الرياضى يفضى إلى تكوين المذهب المغلق . وبرجسون يرفض هذا الطراز من المذهب ، وهو بالتالى ينبذ المنهج الرياضى . فأى مذهب يريد لأى منهج ؟ وها نحن أولاء نعرض أولا لطبيعة المنهج البرجسونى حتى نكشف عن طبيعة المذهب .

تقدم برجسون برسالة للدكتوراه ، وهى فلسفة فى السيكلوجيا ، فى « المعطيات المباشرة للشعور » ، فى « الزمان والحرية[1] » . إنها تصوير لمجريات الشعور ، والطاقة النفسية ، وكشف عن المخبآت الكامنة وراء الإحساسات والانفعالات والعواطف . فالسيكلوجيا البرجسونية إذن ليس موضوعها الإنسان من حيث هو كائن يفعل ويرغب ويريد ويحس فى بيئة خارجية ، أى أن موضوعها النفس ذاتها فى ينابيعها الأصيلة قبل أن تصب فى القوالب الاجتماعية حيث لا آلية ولا جبرية ، وإنما تلقائية وحرية . ومن أجل ذلك يعتبر الفصل الثالث من الرسالة هو الفصل الرئيسى ، وفيه يعرض برجسون رأيه فى الحرية . أما الفصلان الأول والثانى فهما بمثابة مقدمة تقرر طرح الامتداد عن الوقائع النفسية ، دون الأشياء المادية . أى أن برجسون يضع ، فى هذين الفصلين ، طريقة أو منهجا لحل المسائل الفلسفية ثم هو يثنى بعرض مسألة الحرية كمثل لتطبيق هذا المنهج .

ونحن نقرر هنا أن نقطة البداية ، عند برجسون ، هى البداية المميزة لعصر برجسون . فهو عصر يتسم بطرح المذهب التلفيقى ، والمنهج الجدلى المجرد ، والمنهج

---

(١) هذا هو العنوان الذى اختاره المترجم لرسالة برجسون إلى الإنجليزية . وقد أشرف برجسون ، بما له من خبرة عميقة باللغة الإنجليزية ، على مراجعة الترجمة .

التحليلى ، والإهابة بالتجربة والوقائع ، ومعطيات العلم . ومن أجل ذلك تولدت ثلاثة تيارات . التيار الأول يمثله المذهب النقدى الجديد ، ويتزعمه رنوفييه . ويتلخص هذا المذهب فى الأخذ بتصورية كانْت ، ونسبية المعرفة . فليس يوجد سوى الظواهر وكل ظاهرة لا تدرك إلا من حيث أنها مركبة من ظواهر أخرى ، أو داخلة فى تركيب ظواهر أخرى . والعقل يدرك الظواهر من خلال المقولات . هذا هو الاتفاق بين رنوفييه وكانْت. أما الافتراق فهو يتلخص فى أن المقولات عند رنوفييه لا تستنبط من طبيعة العقل ، وإنما هى تستخلص من طبيعة التجربة . ويلزم بعد ذلك أن مقولة العلية محدودة فيبدو ، خطأ ، أنه يوجد اتفاق بين رنوفييه وكانْت . ذلك أن رنوفييه يستنبط الحرية من العلية من حيث أنه من الممكن أن توجد علل لا تكون معلولات . أى أن حرية الإرادة ممكنة[1] . وهكذا يخرج رنوفييه بمقولة العلية من دائرة التجربة فيناقض كانْت .

أما التيار الثانى فهو المذهب العقلى الجديد ، يدافع عن الروحية من خلال الواقع والتجربة . ويتزعم هذا المذهب ليون برنشفك[2]. ويتلخص اتجاهه الفلسفى ، مع ملاحظة أن برنشفك ضد الملخصات للمذاهب الفلسفية ، وضد الروح المذهبية ، فى تحليل العقل من خلال تقدم العلوم . ومن ثم فهو يقرر أن العقل ليس قوة سلبية وإنما هو قوة إيجابية فى التحكم فى التجربة . ومن هذه الوجهة يمكن اعتبار برنشفك من أتباع كانْت إلى حد ما . والكشوف العلمية تقرر هذه « الحقيقة الروحية » أن أساسها عقل مبدع وناقد فى نفس الآن ، وقادر على التدليل على صدق هذه الكشوف . وهكذا يجمع برنشفك بين النزعة العقلية والنزعة التجريبية . والجمع بينهما ينطوى على الرجوع إلى العلم وإلى التجربة العلمية . فالعقل يهتدى إلى هذه الكشوف بتتبع التجربة مع تدخل إيجابى منه . إنه ملكة للحكم على الوقائع . ولا محل بعد ذلك لعالم معقول أو تاريخ محض يفارق القوة العقلية . لا توجد ثنائية ، وإنما علاقة متبادلة حيوية بين العقل وتاريخ العلوم . يقول : « إن العلم

---

(١) G. Renouvier : La Nouvelle Monadologie, Paris 1898.

(٢) Brunschvicg : Introduction à la Vie del'Esprit, Paris 1903

Les Ages de L'Histoire de la L'Intelligence. P.U.F., 1947

E. Boutroux : Nouvelles d'Histoire de la philosophie, Alcan 1947. pp. 143-149

فى هذا المؤلف عرض لتيارات الفكر المعاصر .

يتنبأ ، ولكن ما من أحد يستطيع أن يتنبأ بالعلم » مهمة الفيلسوف إذن أن ينظر إلى العلم، ليس من وجهة طريقة استخدامه عملياً، ولكن من وجهة دلالته الروحية . ومهمته أيضاً أن ينظر إلى العقل ليس من حيث هو مبدأ ولكن من حيث هو نتيجة.

أما التيار الثالث فيمثله برجسون ، ويتلخص فى الإهابة بالكشف عن ماهية التجربة الباطنة من حيث هى تجربة مباشرة . ويعتقد برنشفك[١] أن العامل الحاسم فى توجيه برجسون نحو الإهابة بالتجربة والوقائع هو بوترو . فلقد أوضح بوترو أن مهمة الفيلسوف ليست هى التعميم ، ورصف الوقائع فى إطارات مصنوعة من قبل . إن المنهج السليم هو الذى يكفل لنا الالتصاق بالواقع الأصيل . منهج غاية فى البساطة ، غير أنه منهج خصب يفضى إلى تقرير الحرية . الواقعية إذن تفضى إلى الروحية من حيث أن الواقع يرينا أن الحرية تنمو شيئا فشيئا على حساب الآلية . حتى إذا تركنا الوجهة الخارجية التى تبدو فيها الأشياء كأنها موجودات جامدة محددة لكى نلج إلى أعمق أعماق أنفسنا ، وندرك ذاتنا فى منبعها ، إن أمكن ، وجدنا أن الحرية قوة لامتناهية .

بيد أننا نضيف إلى تأثير بوترو تأثيرات أخرى استجاب لها برجسون فى نقده للعلم . نذكر هنا كورنو . فهو يقرر أننا ندرك الأشياء من الناحية التى تهمنا لا فى حقيقتها المطلقة . وهذا الإدراك صادق طالما أنه يفضى إلى النجاح . ثم هو يزيد فيقول إن هذا النجاح يدل على أن بين الوجود والعقل مطابقة . وهذه هى طبيعة العلم . ثم هو يفرق تفرقة دقيقة للغاية — على حد تعبير نجيب بلدى[٢] — بين القانون والواقعة التاريخية . القانون هو موضوع العلم أما الواقعة التاريخية فهى ليست كذلك لأنها خارجة عن القانون ، أى لا يوجد لها تفسير علمى . ويقصد كورنو بالواقعة التاريخية أن للظواهر ظروفاً من زمان ومكان وغيرهما . وهذه الظروف لا تتكرر . ونخلص من ذلك أن للعلم مجالا خاصاً لا يتعداه . وفى هذا الاتجاه سار لاشلييه . فهو يضيف إلى مقولات كانْت مقولة الغائية[٣] . ويبين أن الاستقراء العلمى يقوم على فكرة العلة الغائية لا على فكرة العلة الفاعلية . ثم يتساءل بعد

---

(١) L. Brunschvicg : Le Progrès de La conscience ,P.U.F., 1953, t. II, pp. 606-613

(٢) N. Baladi : Les Constantes de La Pensée Francaise, P.U.F., 1948 p. 42.

(٣) Ibid., p. 41.

ذلك : هل هذه العلة الغائية من وضع الفكر الإنسانى فى محاولته فهم العالم ؟ ويجيب بالسلب ذلك أن الفكر ذاته إنما هو جهد نحو غاية ، نزوع إلى الخير وإلى تمام الوجود . يبقى إذن أن الغائية لها وجود خارج الفكر . وهنا ينتهى العلم ويبدأ الإيمان . يقول « إن المسألة العليا فى الفلسفة وقد تكون مسألة دينية أكثر منها فلسفية ، هى الانتقال من المطلق الصورى إلى المطلق العينى الحى ، من فكرة الله إلى الله . فإذا أخفق القياس فى هذه المهمة فعلى الإيمان المخاطرة وعلى الدليل الوجودى أن يدع مكانه للرهان[1] » ولاشلييه هنا يقترب من رهان بسكال ومن عبارته المشهورة « للقلب حجج لا يدركها العقل[2] » المسألة الجوهرية إذن عند كل من كورنو ولاشلييه هى تحديد مجال العلم . وهذه كلها بمثابة إرهاصات لما سيكون عليه موقف برجسون إزاء العلم والمعرفة العلمية .

وقد بلور برجسون اتجاه بوترو نحو الالتصاق بالواقع الأصيل ، واتجاه كل من كورنو ولاشلييه فى نقد المعرفة العلمية بحيث يمكن القول إن برجسون يعتبر موجهاً أساسيًّا للروح العامة التى سادت فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ؛ ونقصد تلك الحركة القوية نحو الأمور الواقعية . وهذا هو عنوان كتاب جان فال فى عرضه للتيارات المعاصرة[3] فقد اتخذ فلاسفة هذا العصر المشكلة الواقعية للإنسان محورا للتفكير الفلسفى مع رفضهم لمنهج التحليل الذى يهتم بالكشف عن العناصر الأولية كما هو واضح عند فيلسوف مثل ليبنتس عندما يعتبر المعرفة الحقة هى البرهان اللمى كما هو باد فى الرياضيات . ولا يتيسر هذا البرهان إلا بتحليل المركب إلى العناصر البسيطة لاتخاذها مبادىء . ويخلص من ذلك إلى أن مبادىء الفلسفة أربعة : مبدأ عدم التناقض ، ومبدأ السبب الكافى ( أى أن ما يوجد فإنما يوجد عن سبب كاف ) ، ومبدأ الاتصال ومعناه أن الانتقال متصل فى الطبيعة بلا طفرة ، ومبدأ اللاامتمايزات ، ومؤداه أن شيئين جزئيين لا يمكن أن يتشابها تمام التشابه وإلا لم يتمايزا . والمبدآن الثالث والرابع هما صيغتان جزئيتان للمبدأ الثانى . ثم بعد ذلك يشرع ليبنتس فى تعيين جميع التأليفات الممكنة لهذه المبادىء ، وذلك

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . دار المعارف ١٩٤٩ ص ٣٦٦ – ٣٦٧ .

(٢) L. Dauriac : Contingence et Rationalisme 1925, p. 133.

(٣) Wahl : Vers le concret. Paris 1932.

على نمط التأليفات الرياضية فيهتدى إلى قضايا جديدة . والمنهج التحليلى واضح كذلك عند فيلسوف مثل كونديياك عندما يحاول تفسير نشأة الظواهر النفسية المركبة عن طريق الجمع بين بعض العناصر الأولية . فالفعل المنعكس هو الفعل الأولى ، وترابط الأفعال المنعكسة يفضى إلى الأفعال الغريزية والأفعال الإرادية . والإحساس هو الظاهرة الأولية فى المعرفة ، وليس التفكير . وهو ، من أجل ذلك، يكفى لتوليد جميع القوى النفسية . فالتركيب إذن ، عند كونديياك ، كما هو عند ليبنتس ، يقوم على التحليل . ومن شأن التحليل أن يتصور الإنسان مجردا من تاريخه ، ومن علاقته بالآخرين ، ثم يأخذ فى تركيبه بإضافة أجزاء بعضها إلى بعض . أما فيلسوف الوقت الحاضر فإنه يتخذ منهجاً آخر فى نظرته إلى الإنسان . نظرة تذكرنا بإنسان بسكال الذى قذف به فى الكون ، والذى يبدو فى نظر نفسه أنه على « صلة » بقطبين أحدهما الكل والآخر العدم[1] . وهذا المنهج الجديد هو واحد رغم تعدد المذاهب والمدارس الفلسفية . فالفنومنولوجيا مثلا عند هسرل يتلخص منهجها ، وعلى الأخص الجانب الإيجابى منه ، فى « الاتجاه نحو الأشياء ذاتها » ، أى نحو الأشياء الظاهرة فى الشعور ظهورا بيناً . وهذه الظواهر « مدركة مباشرة فى جميع جهاتها » والعقل يدركها على نحو مباشر ومحسوس على أساس العملية التى يسميها هسرل عملية الاقتضاب الفنومنولوجى réduction phénoménologique . وعلى ذلك فإن ما نسميه بالظاهرة العقلية ليس إلا محض تجريد . فالشعور موجه دائماً نحو موضوع ماثل أمامه . ولذلك يرفض هسرل مقالة ديكارت « أنا أفكر . . » فنحن نفكر دائما فى شىء . والواقعية فى هذا المنهج تفضى إلى ثلاث حقائق . الأولى أن الحالات النفسية الداخلية ليست عالما قائما بذاته . الثانية أن من العبث تحليل العقل منفصلا عن الواقع . والثالثة هى إنكار تفسير الأعلى بالأدنى لأن من شأن هذا التفسير أن يرجع جميع الظواهر إلى ظاهرة واحدة .

والفنومنولوجيا تقابلها فى ميدان علم النفس نظرية الجشطلت . نشأت معها فى ألمانيا . إلا أن النظرية الأخيرة انتقلت بعد ذلك إلى أمريكا وذلك بانتقال ممثليها من العلماء أمثال فلفجانج كوهلر Wolfgang Kohler وكارل كوفكا Karl Kofka. ووجه الشبه بين الفنومنولوجيا ونظرية الجشطلت هو « العودة إلى ملاحظة الظواهر

(١) نجيب بلدى : بسكال ، دار المعارف ١٩٥٦ ، ص ١٤٠ .

دون التقيد بفكرة سابقة ، والاكتفاء بالوصف ليس إلا »[١] . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نلاحظ أن منهج نظرية الجشطلت يقرر تشابك الظواهر . وهذا على الضد من المنهج التحليلي الذى كان سائدا فى أوائل النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وتمثله النزعة الترابطية فى ميدان علم النفس . وهذه النزعة كانت ترمى إلى تحليل الجانب العقلى من الحياة . وقد انتهت إلى نوع من الكيمياء العقلية فأخذت بالإحساسات البسيطة على أنها العمليات الأولية التى منها تتركب الأفكار المركبة . وقد ثار أصحاب نظرية الجشطلت على التحليل كمشكلة أساسية فى علم النفس بحجة أن علم النفس لن يتقدم بتحليل أى من السلوك أو الخبرة[٢] . ثم أدخلوا فكرة تشابك الظواهر . والمقصود بهذه الفكرة هى أن تكون الظاهرة « فى علاقة مع ظاهرة أخرى » . وهذه العلاقة ديناميكية وليست استاتيكية كما هو مشاهد فى المنهج التحليلى . بمعنى أنه توجد أبنية أو كميات لا يتحدد سلوكها على أساس سلوك عناصرها كل عنصر على حدة ، بل على الضد من ذلك نجد أن سلوك هذه العناصر يتحدد على أساس سلوك الكل أو البناء العام . غير أن ما يؤخذ على نظرية الجشطلت أنها أهملت الماضى واهتمت بالحاضر فحسب . إذ أنها تنظر فى تشابك الموقف الحاضر وتفاعله . بينما يجب أن نضيف الجانب التاريخى من الظاهرة المدروسة ، ولا سيما فى حالة الإنسان ، نظرا لتعقد المواقف الإنسانية وتعدد جوانبها وسرعة تقلبها . وهذا ما أولاه منهج التحليل النفسى عناية كبيرة . وهنا الفارق بين هذا المنهج والمنهج السالف الذكر . غير أنهما يتفقان فى الاتجاه نحو الواقع . إن فرويد صاحب منهج التحليل النفسى يؤكد فى مؤلفاته أن حقائق التحليل النفسى هى وليدة الملاحظة والتجربة ، وأنه ليس فى الإمكان إصدار أحكام ما لم نحتفظ بروح العلم ، روح الموضوعية والخضوع للواقع[٣] . غير أننا نريد أن نلفت النظر هنا إلى أن التحليل ، عند فرويد ، يختلف عن ذلك الذى تتسم به النزعة الترابطية اختلافاً كلياً . فالغرض

---

(١) P. Guillaume : Psychologie de la Forme, Flammarion 1947 p. 143.

(٢) R.S. Woodworth : Contemporary Schools of Psychology, London 1946.
يراجع الفصل الرابع الخاص بنظرية الجشطلت .

(٣) S. Freud : An Autobiographical Study, London 1939. p. 190-110
يوسف مراد : منهج التحليل النفسى وطبيعته التكاملية . مجلة علم النفس ١٩٥٢ مجلد ١ عدد ٢ ص ١٥ — ٣٢ .

من التحليل، عنده ، ليس هو الكشف عن العناصر الأولية التي نستطيع أن نركب منها الظواهر المركبة، على النمط الذى نجده عند فيلسوف مثل كونديالك وإنما الغرض هو على الضد من ذلك ، تحليل المركبات الشاذة لكى نحرر التركيب العقلى السوى[1] .

ونضيف إلى هذه المذاهب جميعاً مذهباً آخر تأثر بهذا النفور من التجريد والتحليل ، وبهذه الإهابة بالواقع ، ذلك هو المذهب المادى الجدلى عند كارل ماركس . وهذا المذهب ليس على نمط الجدل الهيجلى . إذ أن الجدل الهيجلى يتسم بطابع التجريد الخالص ، كما أشرنا إلى ذلك فى الفصل الأول. وفحواه أن الحياة العقلية منفصلة تمام الانفصال عن التاريخ الواقعى، وأن الفلسفة تستطيع إعادة تركيب هذه الحياة على حدة . بينما الجدل ، عند ماركس ، قد حذف منه الطابع التصورى ، بعد أن قرر ، على الضد من هيجل، أن الحياة العقلية إنما تتوقف على الوضع المادى والاجتماعى وأن وظيفة المنهج هى دراسة العلاقات الإنسانية فى وجودها الواقعى التام . وهكذا يجتمع ماركس مع فرويد وهسرل فى صعيد واحد، من حيث دراسة الظواهر ، وهى فى حالة تشابك ، دراسة واقعية تجريبية تستبعد التجريد والتحليل .

هذا هو المجال التاريخى المعاصر الذى كان يحيا فيه برجسون ، يتأثر به ويؤثر فيه . ونحن نمضى الآن مباشرة إلى عرض طريقة برجسون فى فهم المشكلات الفلسفية حتى لا تصرفنا ظلال التأثر والتأثير عن رؤية هذه الطريقة. وقد استطاع برجسون وقد كان حينئذ أستاذاً للفلسفة بليسيه هنرى الرابع ، أن يلفت النظر إلى هذه الطريقة . وهو يشير إليها فى محاضرة ألقاها فى الجمعية الفلسفية الفرنسية عام ١٩٠١ حيث يقص علينا حكاية تأليفه لكتابه « المادة والذاكرة » . ومجمل القول أنه منذ اثنى عشر عاما أثار السؤال الآتى فيما بينه وبين نفسه : ما الذى تعلمنا إياه علوم الفسيولوجيا والطب المرضى بشأن العلاقة بين ما هو جسمى وما هو نفسى ؟ نقول: ماذا يتعلم فكر صمم على طرح النظريات العلمية القائمة ومواجهة الوقائع كما هى فى بكارتها الأولى[2] . وهو يكرر هذا القول فى محاضرته عن « النفس والجسم » يقول « ها أنذا أصوغ لكم علاقة النشاط النفسى بالنشاط الدماغى على نحو ما تبدو

---

(١) أميل برييه : اتجاهات الفلسفة المعاصرة . ترجمة محمود قاسم . دار الكشاف ١٩٥٦ ، ص ٥٢ .

(٢) E. Le Roy : Une Nouvelle Philosophie, Alcan 1922, 7ed., P. 9,10

هذه العلاقة بعد تجنب كل فكرة سابقة والاكتفاء بما تشير إليه الوقائع » ثم اهتدى إلى أن الذاكرة هى حلقة الوصل بين ما هو جسمى وما هو نفسى . واختصر الذاكرة عامة إلى الذاكرة اللفظية وما يعرض لها من أمراض وعلى الأخص الحبسة aphasie وفقدان الذاكرة amnésie . وقد تعقب دراسة هذه الأمراض خمس سنوات فقادته إلى القول باستحالة تركز الذاكرة فى الدماغ . وعندما يحاضر برجسون عن « الحلم » يمارس نفس الطريقة فيعلن أن الحلم مسألة معقدة ، وأنه لن يتقدم نحو إبراز المشاكل الناجمة عن هذا التعقيد، وإنما هو يمضى مباشرة إلى واقعة عينية « هذا حلم . . . » ثم يأخذ فى الاستطراد .

تحرر مؤقت من النظريات القائمة ، واهتمام بالواقع فى نقائه وصفائه وطهارته اهتماما مباشرا . والمباشر هنا يعنى أن ننفذ إلى الباطن حتى ندرك ما فيه من جد وعمق وأصالة وننفذ إليه بروح الصداقة والتعاطف والمحبة . تلك هى طريقة برجسون . ولم تكن قيمة الرسالة التى تقدم بها عام ١٨٨٩ لنيل درجة الدكتوراه ، فيما انتهت إليه من نتائج بقدر ما كانت « مناسبة » لعرض هذه الطريقة الجديدة فى حل مشكلة من أعقد المشاكل الميتافزيقية ، وهى مشكلة الزمان والحرية . والواقع أن من خصائص الفكر الفرنسى عامة أن يبدأ بدراسة مشكلة معينة بالذات تمهيدا للانتقال من بعدها إلى مشكلة أخرى دون أن يخضع هذا الانتقال لجهاز من التصورات الجاهزة يصدر عنه الحلول التى يقدمها الفيلسوف لما يعرض له من مشكلات . وفكرة الشك الديكارتى إنما تنطوى على التمرد على ذلك الجهاز الذى قد درج الناس على استعماله دون الاهتمام بمعرفة مدى مطابقته للواقع . وهذه الخاصية هى أوضح ما تكون عند برجسون بحيث إنه يصعب عزل المنهج عن فلسفته . وبالتالى فإننا نستبعد وجود زمانين ، واحد للمنهج وآخر للمذهب ، كما يتصور بيجى (١) . ومع ذلك فنحن من أجل وضوح العرض لمذهب برجسون نحاول قدر المستطاع أن نحدد منهجه دون التعرض لنظرياته الفلسفية والميتافزيقية . ومن هذه الوجهة ، ومنها وحدها ، يصدق رأى شارل بيجى .

---

(١) C. Péguy : Note Sur Bergson et la Philosophie Bergsonienne. 1935. p. 46.

بدأ برجسون بالكشف عن طبيعة الحياة النفسية ، وذلك بتحليل التصورات التى يقوم عليها العلم، وهى المكان والزمان . فالعلوم البيولوجية تصادر على الزمان، بينما العلوم الرياضية تصادر على المكان . ومقولتا المكان والزمان لم يتعرض لهما الفلاسفة بالنقد والتحليل إلا على يد كانْت . غير أن نقد كانْت لم يكن حاسما ، فى رأى برجسون ، لأنه فى الواقع لم يتصور الزمان إلا على أنه ذو طبيعة مكانية . وهذا هو السبب الذى دفع برجسون إلى التنكر لمذهب سبنسر فى التطور ، وقد كان يدين له فى بداية حياته الفكرية . إذ أنه لاحظ خلط سبنسر بين الزمان والمكان ، وعدم إدراكه للدور الذى تقوم به الديمومة فى صميم التطور . وهذا الخلط هو الأصل فى كل المشاكل الميتافزيقية التى تولدت عن إنكار زينون الإيلى للحركة . ولذا يقول برجسون: « إن الميتافزيقا يرجع العهد بها إلى اليوم الذى أعلن فيه زينون الإيلى ضروب التناقض التى ينطوى عليها القول بالحركة والتغير ، على نحو ما يتصورهما العقل[١] » .

ويرى برجسون أن السبب فى إقحام فكرة المكان أو الامتداد فى صميم فكرة الزمان أو اللا امتداد هو تغلغل التصورات الرياضية ، وخاصة فكرة العدد ، فى مجال الفلسفة ، على يد دعاة علم النفس الفزيائى فى محاولتهم الربط بين الإحساس والعدد . فهم يدللون على أن الإحساس هو مجموعة من الوحدات . فمثلا الإحساس بالضوء الشديد إنما ينجم عن إضافة مجموعة من الإحساسات السابقة بالظلام أو بالإضاءة التدريجية . والضجة العنيفة ليست إلا مجموعة من الأصوات الضعيفة . كما أن الإحساس المتولد عن لمس ماء يغلى عبارة عن مجموعة من الإحساسات المتولدة عن لمس ماء دافئة . ومعنى ذلك أن التغير هنا وليد تزايد فى المقدار . وهنا يتساءل برجسون عن السبب الذى من أجله يبدو الإحساس بمثابة مقدار قابل للقياس ، فيقول لأننا نفكر فى علته التى تقبل المقياس . والعلة هى المؤثر الفزيائى . فنحن بطبيعتنا متجهون إلى العالم الخارجى ، نعمل فيه ونحاول التحكم فيه . والعالم الخارجى يتضمن أجساما جامدة ممتدة ، أجزاؤها مرصوفة فى المكان بعضها إلى جوار بعض ، والمكان متجانس تمام التجانس ، والفواصل محددة بين أجزائه . العالم الذى نحيا فيه

---

(١) La Pensée et le Mouvant, P.U.F., 1946. 22 ed., p. 8.

إذن متصف بالامتداد والكثرة العددية . وهذا هو السبب فى أن صورة العالم ، على نحو ما يقدمها لنا علم الفزياء ، تكاد تكون خالية من الحركة والحياة . ولما كان التعميم من خصائص العقل أصبح من الطبيعى أن نلصق صفات العالم الخارجى بكل وجود كائناً ما كان . فيبدو عندئذ وكأنه سكون وجمود وتقبل للتجزئة والقسمة . ولذلك يحاول العقل أن يدخل على حياتنا النفسية تجانساً يسمح بقياسها . وطريقته فى ذلك أن يسمى حالاتنا الباطنة فيتخيلها منفصلة بعضها عن بعض كالأسماء الدالة عليها[1] ، ومرتبة بعضها تلو بعض كأنها على طول خط . وينقل الألفاظ المنطبقة على الماديات إلى المعنويات فيصف ظواهرنا الوجدانية بالشدة أو بالضعف ، ويقارن بينها على هذا الاعتبار . ويرى برجسون أن كلمة الشدة تعبر عن معنيين مختلفين . فعندما ننسب الشدة إلى وقائع سيكلوجية عميقة مثل الفرح أو الحزن فنحن نعنى أنها تغير كيفى تدخل ضمنه تفاعلات عديدة قد تمت بين حالات نفسية متمايزة . فالفرح مثلا قد يبدو ضعيفاً عندما يكون منعزلا عن سائر حياتنا النفسية ، ولكنه سرعان ما يبدو أشد وأقوى إذا ما استطاع أن ينفذ ويرتبط بمقومات حياتنا النفسية ارتباطاً عضوياً حياً ، محاولا أن يصبغها بصبغته الخاصة. وعندئذ لا يحق لنا القول أننا بصدد مقدار من الفرح قد تزايد . وإنما نحن بصدد تغير كيفى لا صلة له بالكم أو المقدار . أما فيما يختص بالمعنى الآخر فهو عندما نكون بصدد ظواهر شعورية وثيقة الصلة بعلل خارجية معينة مثل الإحساسات . فعندما نقول إن إحساسا أشد من آخر يكون مرجع ذلك إلى أننا نتجه بانتباهنا نحو العلة الخارجية . وفى هذه الحالة ينحصر إدراك الشدة فى تقدير مقدار العلة بكيف المعلول[2] . فتبدو الشدة من الخارج وكأنها مقدار متمدد . أما حينما ننظر إليها من الداخل فإنها تبدو كثرة كيفية ، لا تقبل الخلط بينها وبين الكثرة الكمية أو العددية . فالكثرة الكمية تقوم على التلاصق أو التجاور بينما الكثرة الكيفية تقوم على التداخل أو الامتزاج . والكثرة الكيفية هى إحدى صفات الزمان . ونحن نستشعر الزمان عندما تنعطف الذات على حياتها الباطنة لكى تشاهد تعاقب إحساساتها وذكرياتها وآلامها ورغباتها

---

(١) H. Bergson: Essai sur le Données Immédiates de la conscience P.U.F. 1948, 68 ed., p.98,99

(٢) Ibid., p. 54.

فترى عندئذ أن جوهرها هو استمرار مطلق قوامه اللاتجانس الخالص ، والتتابع الكيفى ، والتداخل المتبادل ، ووحدة الاتجاه[١] . ولذا تبدو حياتنا النفسية على صورة لحن موسيقى تتتابع أنغامه فتتداخل بعضها فى بعض ، ويأتلف من مجموعها انسجام شبيه بما يتم لدى الكائن الحى عندما ينتظم التعاون بين أجزائه المتفرقة[٢] . أما المكان فيتميز بالكثرة الكمية ، والاختلاف فى المقدار ، دون أن يكون فيه أى موضع للاختلاف فى النوع أو الكيفية . وهذه الصفات هى التى تجعل من المكان وسطا متجانسا .

وهكذا نرى أن نقطة البدء ، عند برجسون ، ليست هى نقد العقل ، على طريقة ديكارت ، وليست هى تحليلا للمقولات من خلال العلم الرياضى والفزيائى[٣] فنكشف بذلك عن طبيعة العقل ، كما فى فلسفة كانت . وإنما هى نقد للعلم من خلال تحليل المقولات ، وعلى الأخص مقولتى الزمان والمكان . وتحليل برجسون لهاتين المقولتين إنما يتحقق من خلال معاناة التجربة المباشرة لمعطيات الشعور . وهى من أجل ذلك تجربة « قبل علمية » pre scientifique إن صح استخدام هذا التعبير . ومعنى ذلك أن برجسون يرفض أن يقيم نظرية الوجود على نظرية المعرفة ، إذ أن ذلك يقتضى الانزلاق إلى الفلسفة النسبية التى ترمى إلى إحالة الفلسفة علماً رياضياً أو فزيائياً . فاهتمامنا بـ « الوجود » فى هذين العلمين ليس اهتماما مطلقا ، وإنما هو يتوقف على الزاوية التى نبدأ منها . إنها الكيف فى العلم الفزيائى ، والكم فى العلم الرياضى . ونظرية الوجود من أجل ذلك ، تتبع المبحث الابستمولوجى ، إذ أنها تصطبغ بطبيعة العلم ، أى أن « الوجود » هو وجود الإضافة .

وهنا يتفق برجسون مع مين دى بيران فى الاتجاه نحو الحياة الباطنة ، ومحاولة الكشف بموجبها عن الأسس التى تقوم عليها الميتافزيقا . ويبقى بعد ذلك أن المطلق كامن فى السيكلوجيا[٤] . إلا أن مين دى بيران لم يتمكن من إقامة الميتافزيقا لأن

---

(١) Ibid., p. 73.

(٢) Ibid., p. 223.

(٣) يستخدم العرب لفظة الفزياء . والفزياء أبعد عن الالتباس من لفظة الطبيعة ونحن نحتفظ بلفظة طبيعة للفظة nature .

(٤) J. Chevalier : Bergson, plon 1926. p. 16.

الصبغة السيكلوجية تغلب على المنهج فى معالجة المسائل الميتافزيقية والدينية ، مما يفضى إلى القول بأن مؤلفاته لم تكن إلا دراسات فى السيكلوجيا . ولذا لم يستطع أن يتعرض للعلم ، أو يبلغ إلى نقده . وليس أدل على ذلك من عناوين مؤلفاته « فى العادة » وقد صدر عام ١٧٩٩ ، « رسالة فى تحليل الفكر » . وأوضح من ذلك نقول: « رسالة فى الصلة بين النفس والجسم» . ومن أجل ذلك ليس فى الإمكان تقرير تأثير بيران على برجسون ، لا سيا وأن برجسون لم يذكر بيران فى مؤلفاته كما كان ينقد أفلاطون وأرسطو ويشرح أفلوطين ، ويتعمق سبنوزا وبركلى ، ويعترض على آراء سبنسر ، وغيرهم . والمسألة كلها لم تكن إلا مجرد « إعجاب » بالروح البيرانية من حيث القول بأن الشعور هو الطريق إلى المطلق ، ومن ثم إلى الروحية . ولا يحق لنا أن نضيف أكثر من ذلك فيما يختص بأوجه الشبه بين برجسون وبيران . وقد تعرض بعض المؤرخين إلى الكشف عن أوجه الخلاف بينهما[١] ، غير أن المجال هنا لا يستلزم الوقوف عند عرض هذا الخلاف .

وهنا نتساءل: هل فى الإمكان إقامة ميتافزيقا تجريبية تعتمد على السيكلوجيا كنقطة للبداية ليس إلا ؟ هذه هى محاولة برجسون ، وهى محاولة ناجحة من بعد المحاولة الفاشلة لمين دى بيران ، ذلك أنه يقيم التجربة السيكلوجية على أساس نقد الموضوعية العلمية . والمحاولة تبدأ بالكشف عن المعطيات المباشرة للشعور . غير أن برجسون يرى أن هذا الكشف لا يفضى إلى إقامة الميتافزيقا التجريبية فحسب ، ولكنه يفضى كذلك إلى تحديد طبيعة العقل . فنحن عندما نهبط إلى باطن ذواتنا نكشف عن معنى الديمومة على نحو ما نحياها فى صميم نفوسنا ، ونكشف كذلك عن طريقة جديدة فى إدراك الأشياء لم تعد طبيعية بالنسبة لنا فى الحالة الراهنة لتطورنا العقلى . ومن أجل ذلك يميز برجسون ، جاريا على نفس النمط الذى كان يجرى عليه رافيسون ، بين طريقين للتفلسف . طريق التحليل ، وهو يتلخص فى تفكيك

---

(١) H. Gouhier : Maine de Biran, in Etudes Bergsoniennes, Paris 1949 V. 1. pp. 153-173

L. Lavelle : La Philosophie entre les Deux Guerres. Aubier 1942. p. 73.

J. Wabert : L'expérience Intérieure de la Liberté. P.U.F. 1924, ch. II & III.

M. Thibaud : L'effort chez Maine de Biran et Bergson, Grenoble 1939.

الأشياء إلى عناصر ثابتة . غير أنه تفكيك لن يفضى إلا إلى عالم مجرد أجوف . والتحليل ، سواء كان يمارسه الفزيائى أو الفيلسوف التصورى ، هو نزعة مادية فى صميمه . والطريق الآخر يتجه مباشرة إلى العناصر من حيث هى مرتبطة ومتشابكة فى كل ، فيفسر الأدنى بالأعلى ويصاعد من الصور الأولية حتى ينتهى إلى الصور العامة للحياة . وهذه نزعة روحية فى صميمها[١].

الطريق الأول إذن يلجأ إلى الدوران حول الموضوع . والمعرفة فيه تتوقف على وجهة النظر التى يتخذها الفيلسوف ، والرموز التى يستعين بها فى التعبير عن نفسه . ومن أجل ذلك كان « كل تحليل إن هو إلا ترجمة رمزية أو إيضاح يقوم على الرموز . . . وهو إذ يشعر برغبة نهمة فى احتضان الموضوع الذى قضى عليه أن يدور حوله يضاعف ، إلى غير ما حد ، وجهات نظره آملا من وراء ذلك أن يكمل صورته الناقصة قاصدا من وراء ذلك أن يتم ترجمة كتب عليها أن تظل قاصرة[٢] .

أما الطريق الثانى فيخترق شغاف الموضوع . وهو من أجل ذلك لا يعتمد على أى رمز حتى ليمكن أن يقال إن الطريق الأول يقف عند حد المضاف . أما الثانى فإنه يصل ، إذا تحقق ، إلى المطلق . والمطلق هنا من طبيعة سيكلوجية ، وليس من طبيعة منطقية أو رياضية . إنه يحيا فينا ويدوم مثلنا .

الطريق الأول من اختصاص العقل . أما الطريق الثانى فمن اختصاص الرؤية « intuition »[٣] . وليس بدعا فى الفلسفة عامة أن يقرر برجسون ملكة جديدة للمعرفة المطلقة . فقد فطن من قبله كثير من الفلاسفة أمثال شلنج وشوبنهور إلى تقرير قصور العقل التصورى عن إدراك الروح . وتحدثوا عن وجود ملكة فائقة

---

(١) P.M., p. 273.

(٢) Ibid., p. 181-182 .

(٣) نتفق مع محمود الخضيرى فى استبعاد لفظة ( الحدس ) ترجمة للفظة intuition راجع مجلة علم النفس ، فبراير ١٩٤٦ ، ص ٣٧٥ – ٣٨٢ . غير أننا نقترح إدخال لفظة «الرؤية» من حيث أن لفظة intuition تنطوى بحكم اشتقاقها اللغوى على معنى الرؤية . وهذا هو ما يقصد إليه برجسون نفسه . يقول « إن الـ intuition رؤية vision لا تكاد تتميز من الموضوع المرئى » الفكر والمتحرك » ص ٤ ، ٢٧ ، ٤٢ . أضف إلى ذلك أن القضايا التى يحكم عنها الإنسان على النحو الذى يسميه برجسون باسم الـ intuition هى قضايا تجريبية وليست قضايا عقلية محضة .

للعقل هى ملكة الرؤية . وتقرير هذه الملكة لم يكن إلا التعبير الفلسفى عن النزعة الرومانتيكية التى كانت سائدة فى عصر النهضة . وقد اتسمت هذه النزعة بالصبغة الفلسفية فى القرن التاسع عشر ، وفحواها أن الحياة قوة تلقائية حرة ، وأنها مبدأ الخلق والتقدم ، وأن الشعور الباطن يعلو على الحساسية والعقل ، بل على الذات والموضوع ، لأن نطاقهما كله نطاق محدد نهائى مقيد بشروط بينما نطاقه هو حر من كل قيد ، يجاوز الطبيعة إلى ما فوقها عابرا حدود الزمان والمكان .

وتقرير ملكة الرؤية ليس بدعاً كذلك فى الفلسفة عامة من الوجهة البرجسونية . فبرجسون يقرر أن فى كل فلسفة رؤية أصيلة يمضى نحوها القارئ مباشرة ، بعيدا عن ظلال التأثر والتأثير . وبذلك يتمكن من رؤية الشعاع المركزى الذى يضىء جوانب المذهب كله . ويخطىء ، عندئذ ، المؤرخ عندما يركب المذهب الفلسفى ، أياً كان ، من تصورات جاهزة مصنوعة من قبل. إن ذلك يفسد عليه الاتجاه نحو الرؤية المولدة لهذه التصورات . وهو يخطىء كذلك عندما يرد مذهبا فلسفيا إلى مذهب آخر أو أكثر ، مقررا أن هذا المذهب أو ذاك معروف فيما سبق من المذاهب الفلسفية . بينما أجزاء المذهب ، فى الواقع ، تتداخل فيما بينها على نفس النمط الذى تتداخل به فى الكائن الحى . فكما أنه فى كل جرثومة حية فكرة موجهة وخالقة ، على حد تعبير كلود برنارد ، يخضع لها الكائن الحى فى تطوره[١] ، كذلك فى كل مذهب فلسفى توجد رؤية غاية فى البساطة مترجمة فى صورة هى أصدق تعبيرا من التصور لأنها فريدة فى نوعها لا سبيل إلى ردها إلى صور أخرى . ويدلل برجسون على ذلك بفلسفة بركلى . قد نقول إن نظريات بركلى معروفة فيما سبق من الفلسفة . فاعتبار المادة مجموعة من المعانى ورد عند مالبرانش فى نظريته عن « الغرض » أو « المناسبات » . والادعاء بأن المعانى المجردة ليست إلا أسماء مردود إلى المذهب الأسمى . وتقرير وجود الأرواح واتصافها بالإرادة قد ورد عند دنس سكوت . أما النظرية الرابعة والأخيرة ونقصد بها التدليل على وجود الله فنحن نقابلها عند اللاهوتيين . ويرى برجسون أنه ليس أمعن فى الخطأ من هذه المحاولة التى يراد بها فهم المذهب عن طريق طائفة من المفهومات الجاهزة ، والتصورات المعدة من

(١) C. Bernard : Introduction à l'étude de la Médecine Expérimentale. Delagrave. p. 147-148.

ذى قبل . أما الصواب فهو أن نمزق حجب التصورات ، ونمضى مباشرة إلى باطن المذهب حتى نتقابل مع الصورة التى تترجم عن رؤية الفيلسوف . وهكذا يقرر برجسون وجود صورتين فى فلسفة بركلى . الأولى أن المادة شفافة وهى تقع بين الله والإنسان . ثم هى تصبح معتمة عندما نلصق بها أسماء مثل الجوهر والقوة والامتداد . أما الثانية فهى أن المادة لغة يتحدث بها الله إلى بنى الإنسان . ومعنى ذلك أن برجسون يدعونا إلى أن نقبل على دراسة المذهب الفلسفى بروح التعاطف والمشاركة الوجدانية حتى نستطيع عن هذا الطريق أن نتوصل إلى الرؤية البسيطة التى تكمن وراء التصورات فنقف على الاتجاه الأصلى الذى نبعت منه . ذلك أن مؤلفات الفيلسوف ليست إلا محاولات لصياغة هذه الرؤية ، وعرضها فى عبارة من عنده . وقد ينجح فى التعبير عنها ، وقد يفشل فيكون بذلك قد زاد مذهبه تعقيدا[١] .

الرؤية إذن هى ذلك الجهد الذى ننفذ به إلى باطن الموضوع لكى نعرفه من الداخل . وهذا هو تعريف برجسون فى « المدخل إلى الميتافزيقا يقول « إن الرؤية مشاركة وجدانية ننتقل عن طريقها إلى باطن الموضوع لكيما نندمج مع ما فى ذلك الموضوع من أصالة فريدة ، وبالتالى مع ما ليس فى الإمكان التعبير عنه[٢] » وهذا التعريف ، فى رأينا ، ينطوى على المعنى المشترك الذى تلتقى عنده جميع التعاريف الأخرى[٣]. فهو يعنى التماس ، والاتحاد ، والشعور[٤] المباشر ، والأصالة . ومن هنا نرى أن الرؤية تتقدم دفعة واحدة نحو إدراك الأشياء دون وسيط ، وبالتالى فهى لا تلجأ إلى الاستقراء أو الاستنباط . ومن شأن المباشر ، وهو الصفة الجوهرية التى تتسم بها الرؤية ، أن يرفع التناقض والتعارض فإذا المشكلة التى يدور حولها الجدل تختفى ، ولا يعد لها وجود . وهذه المقدرة التى يتميز بها المباشر على القضاء

---

(١) P. M., 121-134.

(٢) Ibid., p. 181.

(٣) فى « المعطيات » يعرف الرؤية بأنها شعور ، ص٧٥ ، ٩٦ ، ١٣٣ وإدراك ، ص ٣٦ . وانفعال ، ص ١٠٨ . وفى « المادة والذاكرة » يصفها بأنها تجربة ص ٣٧ ، ٢٧٩ . ومباشرة ص ٢٠١ . وخالصة ، ص ٢٠٢ وأصيلة ، ص ٢٠٣ ومعرفة ، ص ٢٠٧ ، ٢٥٧ وإحساس ، ص٢٠٧ وفى « الفكر والمتحرك » يعرفها بأنها اتحاد وتماس ، ص ٢٧ .

(٤) لفظة الشعور ، عند برجسون ، لها معنيان . المعنى الأول هو الشعور من حيث هو إدراك مباشراً أو رؤية . والمعنى الثانى هو الشعور من حيث هو المعرفة التى يكسبها الفيلسوف من جراء إدراكه لمعطيات الرؤية . والشعور بالمعنى الأول ، خالص ، وبالمعنى الثانى واع .

على المشكلة ، عندما نكشف عن التعارض الكامن فيها ، هو العلامة المميزة للمباشر فى الرؤية »[١] .

وموضوع المباشر هو المعطيات . وبرجسون يعنى بذلك معطيات الشعور. وهو حينما يقرر أنها مباشرة يعنى أن الرؤية تدركها دون حاجة إلى حد أوسط ، وبالتالى فإن المعطيات بسيطة وليست مركبة . وإذا كانت الرؤية تتصف بالتماس والاتحاد والمشاركة الوجدانية فلا يلزم من ذلك أن تنتفى صفة الموضوعية عن المعطيات فليس من شأن هذه السمات ، سمات الرؤية ، أن تضفى صبغة جديدة ليست فى طبيعة الموضوع بقدر ما هى فى طبيعة الذات . إذ أن لصق الذاتية بموضوعات الرؤية مردود إلى محاولة الفلاسفة أن يفرضوا على المعطيات المباشرة تصورات العقل الطبيعية أو الجاهزة . وأن هذه التصورات نسبية بالقياس إلى فعلنا أو تأثيرنا فى الأشياء ، وفى المادة بصفة عامة . فليس فى استطاعتنا أن نستخدمها ( اللهم إلا بعد أن نكون قد أخضعناها لتعديلات عميقة شاملة لتحقيق قصد لم تجعل له[٢] » .

وهكذا يختلف موضوع الإدراك ، عند برجسون ، عن موضوعه فى الفلسفة التقليدية . فالفلسفة التقليدية ، ممثلة أدق تمثيل عند كانْت ، تصعد إلى قمة الجبل فتفارق التجربة ، وبالتالى ليس فى استطاعتها أن تدرك الكيف ، بل إنها لا تريد ذلك . وهى فى هذا تسير مع منطق المذهب . فالكيف ، فى هذا المذهب ، تغير وإضافة . أما الكم فهو ثابت ومطلق . وإذا اعتبرنا الكم علاقة وتصور ، على حد تعبير كانْت ، يبقى أن العالم الخارجى عالم علاقات وتصورات يقذفها العقل على الأشياء حتى يتم إدراكها . وقد نقول بعد ذلك إن المذهب التقليدى تصورى وواقعى فى آن واحد . وإذا كان ذلك كذلك فبرجسون ينكرهما معا ، وينكرهما على حدة . فالشعور ، عندهما ، ليس إلا مجموعة من الوقائع السيكلوجية والإحساسات والانفعالات « يحيلها » التفكير إلى موضوعات عقلية . وكل ما هنالك من فارق هو أن المذهب التصورى Idéalisme يعطى الأولية للإحالة ، بينما المذهب الواقعى يعطى الأولية للواقعة والإحساس والانفعال . أما برجسون فهو لا يعطى الأوليه لواحدة

---

(١) A. Lalande : Vocabulaire de la Philosophie. P.U.F., 1951, 6ed., p. 475.

(٢) Ibid., p. 475.

دون الأخرى لأنه لا يريد أن يضيف عالما معقولا إلى العالم المحسوس . وإنما هو يريد إنكار هذا العالم المعقول الزائف ، ويقتصر على عالم المعطيات. المسألة إذن ليست مسألة علم بالأجناس والأنواع ، وعلم بالكليات . وهى ليست القول بحقائق خالدة معقولة لا سبيل إلى أن تحس ، فننتهى إلى التفرقة بين الظاهرة والشىء فى ذاته . وإنما المسألة مسألة إدراك مباشر لوقائع تعانيها الرؤية لا من حيث هى طافية على سطح الأشياء فى ذاتها ولكن من حيث أنها الحقيقة ذاتها ، والوجود فى ذاته . فلا يوجد ما هو كامن فى الظاهرة ، أو وراءها ويستحيل إدراكه . فالوجود حاضر بكليته ، وماثل بالفعل أمام شعورنا . وبالتالى فإن ما ليس يقع فى إدراكى لا وجود له . وكل ما فى الوجود لا يخرج عن كونه إما ذاتاً عارفة ، وإما موضوعاً معروفاً للذات . والمعرفة مطلقة وليست نسبية . قد تكون محدودة فى وقت ما ، ولكنها لن تكون نسبية . فمن شأن النسبية أن تشوه الموضوع . أما المعرفة المحدودة فهى تدرك جزءا من الموضوع دون أن تشوه ما تبقى . ومع ذلك فإن هذا « الحد » نفسه فى طبيعته أن يتقهقر باستمرار كلما اتسعت دائرة احتكاكنا بالواقع[١] .

يبقى أن الوجود إدراك . قضية يقررها برجسون ضمنياً. ذلك أنه يذكر فى مقدمة كتابه عن « المادة والذاكرة » أن العالم مجموعة صور ، وأن هذه الصور لا توجد إلا فى شعورنا . غير أن برجسون هنا يخالف بركلى الذى يقرر نفس القضية . والمخالفة هى فى أن برجسون يفرق بين الفكرة والوجود الشيئ ، بمعنى أن فكرتى عن الشىء لا وجود لها إلا عندما أدركها . أما عن وجود الشىء الذى هو موضوع التفكير فالمسألة تختلف حينئذ . لأن الشىء موجود سواء هو مدرك أم ليس مدركاً . فبرجسون يرفض أن يسلم بوجهة نظر يكون من شأنها أن يتوقف وجود الموضوع المدرك على الذات المدركة .

ونزيد الأمر إيضاحاً فى التفرقة بين منهج برجسون ومنهج الفلسفة التقليدية فنقرر أنه كالفارق بين الرؤية والتحليل . فالتحليل على الضد من الرؤية من حيث أنه عملية تحليل الشىء إلى عناصر معروفة من قبل ، أى عناصر مشتركة بين هذا الشىء وأشياء أخرى . إذن هو تعبير عن الشىء بما ليس هو . ومن ثم فهو ليس إلا ترجمة رمزية

---

(١) Ibid., p. 488.

قد أخذت من وجهات نظر متعاقبة استطعنا من خلالها أن نلحظ نقطاً من التشابه بين الموضوع الذى نعالجه والموضوعات الأخرى التى نظن أننا نعرفها من ذى قبل[١]. ولهذا فإن التحليل عملية « تنصب على الساكن أو غير المتحرك immobile ، بينما الرؤية تنفذ إلى صميم التحرك mobilité ، أو — والمعنى واحد — تنفذ إلى الديمومة[٢] » فما يراه التحليل معقدا أشد التعقيد تراه الرؤية فعلا بسيطا[٣] ، اجتاز جميع الحواجز دفعة واحدة . إن هذه الحواجز قد تؤلف عددا لا نهاية له ، وتخطيها الواحد بعد الآخر هو الذى نراه بالتحليل ، بينما تخطيها أيضاً لا يستلزم أكثر من عملية واحدة . ولذا فإن « ماهية الفلسفة هى روح البساطة[٤] » . غير أن البساطة لا تعنى السهولة . إذ أن الفارق بين السهولة والبساطة هو كالفارق بين النظر السطحى والرؤية العميقة . وكثيرا ما يردد برجسون هذه الحقيقة وهى أن منهجه « يتميز بالتوتر والتركيز بحيث يقتضى من الفكر أن يبذل جهدا جديدا فى كل مشكلة جديدة[٥] » وفى الفصول القادمة من الرسالة تأكيد لهذه الحقيقة . فأبحاث برجسون لم تكن إلا وليد جهد كبير قوامه دراسة الظواهر وتعمقها توطئة للتوصل ، عن طريق الرؤية ، إلى حلول للمسائل الميتافزيقية فلم يحشد جميع القضايا الفلسفية فى مؤلف واحد ، على النحو الذى فعله سبنسر فى مؤلفه « المبادئ الأولى » . وإنما هو يتجه إلى كل مشكلة جزئية فيعالجها على حدة . البساطة إذن إنما نحصل عليها بمجهود شاق يحاول فيه الفيلسوف أن « يقلب الاتجاه العادى لنشاطنا العقلى » .

ويوضح لنا برجسون الاتجاه الطبيعى للعقل فيقول إن العقل يلجأ إلى إفراز تصورات شاحبة قد غادرتها الحياة . ذلك أنه لما كانت السورة الحيوية élan vital قد أعدت العقل للتصرف فى المادة الجامدة التى تتصف بالامتداد فى المكان فقد ترتب على ذلك أن العقل قد تزود بخصائص جعلته لا يصلح لمعالجة أى موضوع آخر خلاف المادة حتى أصبح بينهما من التوافق مثل ما بين الصانع ومادته أو ما بين

---

(١) P.M., p. 181.
(٢) Ibid., p. 202.
(٣) Ibid., p.181.
(٤) Ibid., p. 139.
(٥) Ibid., 97.

الفنان وعمله الفنى . يقول برجسون: « إن عملية واحدة هى التى فصلت المادة والعقل داخل نسيج كان يحويهما معا[1] » والعقل يعمل لتوثيق الصلة بين الإنسان والمادة . وهو لذلك لا يستطيع أن يدرك إلا ما يعادلها ، أى الساكن والمتقطع . ومن أجل ذلك هو ملكة للتحليل والتجزىء والتفتيت ، يقطع أوصال الحقيقة ، إلى رموز جزئية وعناصر ثابتة ، فى معان تتكون على صورة الجماد . وهو لا يمسك من كل هذه الأحاسيس الدقيقة العابرة التى تهفو على شعور الفرد إلا بما هو مشاع وعام بين عقول الناس جميعاً . وليس المنطق نفسه سوى مجموع القواعد التى ينبغى أن نسير عليها فى استخدامنا لتلك المعانى العامة الجامدة التى هى أقرب ما تكون إلى ألفاظ منفصلة لا تقل عن الموضوعات جمودا . وفى عبارة أخرى نقول إن العقل لا يدرك إلا الماهية ، ولا يقدر أن يفسر الأشياء إلا إذا ردها إلى ضرب من الوحدة والمساواة . إن العقل وظيفة تمثيل . فهو يعمل على تمثيل الأشياء لذاته بأن يطبق معانيه ومبادئه فيجعلها معقولة ، وعلى تمثيل الأشياء بعضها لبعض وبذلك يفسرها التفسير العلمى ، وعلى تمثيل العقول بعضها لبعض وبذلك يحقق موضوعية العلم . وعلى ذلك فبين العقل والجماد تناظر ومماثلة ، وبينه وبين الحياة تضاد ومخالفة .

وهذا التوافق القائم بين العقل والمادة إنما يرمى ، فى نهاية الأمر ، إلى المنفعة العملية . ومعنى هذا أن العقل لم يخلق للنظر المحض ، وإنما قد خلق للعمل[2] .

ولذا يقال بحق إن الإنسان بطبيعته صانع homo faber، وإنه قدقضى عليه أن يخرج عن ذاته كى يحقق فعله فى العالم المادى ، ويحاول التأثير على الأشياء . وهو من أجل ذلك يقضى معظم حياته فى التفكير فيما فعل ، وفهم ما فعل ، وتصور ما كان يمكن أن يفعله .

ومن هنا نرى أن العقل ، عند برجسون ، نفعى على الطريقة البراجماتية من حيث إن العقل ، عنده ، مغرض ، والمغرض يهوى التعميم لأنه مفيد . فيختار من بين الكيفيات ما يمكن أن يكرر ، وبالتالى ما ليس مرتبطا بذاتية الشىء ارتباطا غير منفصم . المغرض يقرب المعطيات المتفرقة ، ويقارن بين حالات متماثلة وذلك

---

(١) Bergson, L' Evolution Créatrice, P.U.F., 1948. 77ed., p. 200.

(٢) P.M., p. 197-198.

بفعل تجريد وتعميم شبيه بذلك الذى يقوم به عالم الفزياء بصدد الحوادث لاستخراج قوانينها . والعقل حين يجرى هذه العمليات لا يبغى إلا حفظ وجود الكائن الحى . وهو بذلك يجعل من النظر ذريعة للعمل . بيد أن برجسون لا يذهب حتى المنتهى مع المذهب البراجماتى . فهو لا يقر أن المبادىء والمعانى فروض ومحاولات ، وأن الحقيقة اختراع نافع[١] . وهو ينكر كذلك أن تكون الحقائق مجرد بطاقات لا تدل على شىء فى الواقع . ذلك أن عدم إنكار هذا القول يفضى إلى أن يبتعد العلم عن التجربة رويدا رويدا . إنما يؤكد برجسون أن العقل عندما يدرك المادة فهو يدركها فى صميمها وإدراكه مطلق . ومجمل القول أن هناك تداخلا بين قدرة العقل فى تجهيزنا بخير الوسائل للتأثير فى الأشياء والسيطرة عليها ، وقدرته فى إمكان الكشف عن قرارة الواقع .

بيد أن الربط بين العقل والمادة ، عند برجسون ، لا يعنى أن المادة تعين صورة العقل ، ولا أن العقل يفرض صورته على المادة ، ولا أنهما معا يتسقان بموجب قانون الانسجام الأزلى الذى يدعو إليه ليبنتس . فهذه جميعا تصورات زائفة تنشأ عن إهمال تتبع نشوء العقل وبزوغه . فالعقل لا ينطبق على المادة إلا من حيث أنه ملكة إنتاج آلا ت لا عضوية . وهو يشكل هذا الإنتاج حسب الحاجة . وظيفته إذن هى فى إدراك « العلاقات » بين الموقف الحاضر والأدوات التى تصلح فى استخدامها . ومن ثم فإنه إذا استخدم أدوات عضوية فهو لن يعاملها إلا على أنها موضوعات ميتة خالية من الحياة[٢] . والفلسفة الفرنسية كلها[٣] ، فى نظر برجسون ، عبارة عن حوار بين المذهب العقلى الذى يريد أن يرجع كل شىء إلى الفكر ، وبين المذهب المضاد الذى يرفض هذا التحكم العقلى الجاف للأشياء الحية . هى إذن حوار بين ديكارت وبسكال ، بين كونديلك وبيران ، بين هاملين وفيلسوفنا

---

(١) Ibid., p. 247.

(٢) E.C., pp. 151-156.

(٣) Le Senne : Introduction à la Philosophie, P.U.F., 1947, p. 134.

يعقد لوسين جزءاً بأكمله ، هو الجزء الثانى ، عن المذهب الروحى فى فرنسا منذ بداية القرن العشرين . وفى هذا الجزء يكشف لوسين عن أوجه الافتراق والاتفاق بين هاملين وبرجسون . الافتراق من حيث أن هاملين ينزع نحو المذهب العقلى الخالص ويتلخص فى الكشف عن الإطار المنطقى للوجود بينما برجسون على الضد من ذلك . أما وجه الاتفاق فهو تمجيد القيم الروحية .

برجسون . ويضيف نجيب بلدى إلى قائمة بسكال وبيران وبرجسون مجموعة أخرى من الفلاسفة هم بيل Bayle وكورنو وبوترو من حيث إنهم ضد النزعات العقلية التى تقرر إمكان استنباط جميع الحقائق الروحية ، والمبادىء الأولية ابتداء من الإحساس كما حاول ذلك كوندياك . غير أن بلدى يضيف إلى هؤلاء الفلاسفة فيلسوفاً آخر هو هاملين . وهو فى هذه الإضافة على الضد من لوسين . وحجته فى ذلك أن هاملين قد كرس عدة صفحات للتغيرات الكيفية[١] . غير أن المجال هنا لا يتسع للمفاضلة بين كلا الرأيين . وكل ما يمكن أن نقرره فى إيجاز هو أن مذهب هاملين أقرب إلى المذهب التصورى منه إلى أى مذهب آخر . ونقصد بالتصورية إحالة الوجود العينى إلى الوجود الذهنى ، وبالتالى فإن الفكر لا يعرف مباشرة سوى تصوراته . وهو ينظم هذه التصورات عن طريق العلاقات الباطنة فيه . وهاملين نفسه يقرر فى مؤلفه « المبادىء الأساسية للتصور » أن منهجه تصورى ، ومذهبه عقلى خالص . وهو يريد أن يدفع هذه المعقولية إلى أبعد ما يكون . وماذا يبقى بعد ذلك من رابطة إلا أن يكون هذا الهجوم على المادية ولا مزيد بعد ذلك . فعنوان كتابه ليس إلا معارضة لعنوان كتاب برجسون « المعطيات المباشرة للشعور ». الرؤية البرجسونية يعارضها الاستدلال raisonnement . وبينما يقرر برجسون أن التصور تجزىء للواقع نجد أن هاملين ينظر إليه من حيث أنه عنصر جوهرى فى تكوين الواقع[٢] .

ثم يقرر برجسون أن العقل لم يقف عند حدود وظيفته النفعية ، بل حاول أن يتعداها بأن جعل من النظر غاية فى ذاته ولذاته ، وذلك بفضل اللغة ورموزها . فاللغة تتألف من رموز تقابل الأشياء المادية الموجودة فى نطاق فعلنا . ومن ثم فبين الأفكار تمايز مماثل لما يوجد بين الأشياء . وبين المعانى انفصال يناظر ذلك الذى يوجد بين الموضوعات المادية .والرمز ينزع إلى الانتقال من موضوع إلى آخر لأنه بطبيعته متحرك مرن . والرمز مركز فى كلمات . وهو من أجل ذلك يمتد بالكلمة من الأشياء ويمررها على الأفكار . وهذا الامتداد ، وذلك التمرير ميسر فى طبيعة الرمز . ولهذا

---

(١) L.J. Beck : La Méthode Synthétique d'Hamelin. Aubier 1945, pp. 37-47.

(٢) A. Metz : Bergson et le Bergsonisme. Vrin 1933. p. 30-31.

فهو لا يمتد من شيء مدرك إلى شيء مدرك وحسب ، وإنما هو ينسحب كذلك من الشيء المدرك على ذكرى هذا الشيء ، ومن الذكرى المحددة على صورة متهربة ، ومن صورة متهربة على تمثل الفعل الذى به نتمثل الصورة ، أى على الفكرة[١] . وهكذا تدخل الأفكار بيننا وبين الموضوعات المدركة سواء داخلية أو خارجية. ومن ثم لا ندرك شيئا من إنية الموضوع وفرديته ، ولا نساوق الموضوع فى ديمومته . وإنما ندرك منه جانبه العام وهو يكاد يكون هو هو فى نفس الظروف بالنسبة لكافة الناس . وهكذا نحيا فى منطقة وسط ، لا هى فى الأشياء ، ولا هى فى أنفسنا ، ولكنها بين بين . منطقة نطوف فيها بين رموز وعموميات .

ويبقى بعد ذلك أن النتائج الفلسفية متضمنة مقدما فى اللغة . الفكرة تصنع الشيء . والفكرة ثابتة بينما الشيء حادث يكون ويفسد . والفرق شاسع بين الشيء المتغير والفكرة . الفكرة كاملة فى العقل من كل وجه . أما الشيء فهو ناقص وفى محاولة دائمة لتحقيق الفكرة . غير أنه لا ينتهى إبدا إلى كمالها فيلزم من ذلك القول بعالم معقول هو مثال العالم المحسوس وأصله ، وأن الله ثابت لا يتغير . إذ أن أجزاء الزمان لا تلائم إلا المحسوس . فاطلاقها على الجوهر الدائم يدل على أننا نجهل طبيعة هذا الجوهر . ويبقى أن موضوع الفلسفة الأولى هو الوجود الثابت ، وهو الوجود للصورة ، صورة الصور ، إله أفلاطون وأرسطو .

ويخلص برجسون من ذلك إلى نتيجة هامة ، وهى أن العقل من حيث هو خالق للأفكار ، ومن حيث هو ملكة للتصور عامة ، راح يرنو إلى تكوين فكرة عن كل شيء حتى ولو كان هذا الشيء بعيدا عن مجاله الطبيعى ، مجال العمل والمادة . وهكذا ينتقل العقل فى يسر إلى مجال آخر هو مجال النظر والحياة . ومن شأن هذه النقلة أن تفضى إلى إثارة مشكلات فلسفية زائفة ، وإلى المتناقضات التى تنتهى إليها المذاهب الفلسفية ، وإلى المذاهب التى تنادى بنسبية المعرفة . ومنشأ هذا كله هو هذا الاعتقاد الزائف أن التصورات الجوفاء كفيلة بإعادة تركيب الواقع المتحرك . وأن فى الواقع من التقسيمات بقدر ما فى عقلنا من تصورات . وعندئذ ينتقل الفيلسوف من التصورات إلى الواقع ، ويقيم مذهباً ليس إلا تركيباً شامخاً من التصورات .

---

(١) E.C., pp. 159-161.

والتصورات بطبيعتها لا تصلح إلا أن تكون مجرد أداة للعمل لا للنظر . فمن السهولة بمكان أن نطبق مقولة الوحدة أو مقولة الكثرة أو كليهما معاً على النفس الإنسانية . ذلك أن الوحدة والكثرة تصورات جاهزة ومعدة من ذى قبل تصلح لكل شيء ولا تصلح لشيء بعينه . وشبيه بهذا موقف سبنسر بالنسبة للتطور حينما يطبق التصورات العقلية على الحياة فلا يفرق بين العضوى واللاعضوى ، وإذا بالكائن الحى ليس إلا مجرد تعقيد للاعضوى . وهذا ما فعله زينون كذلك فى دراسته لطبيعة الحركة عندما حاول أن يوحد بين الحركة ، وهى فعل لا يقبل القسمة ، وبين المكان المتجانس الذى يضمها . ذلك أن العقل لا يستطيع أن يتصور الحركة إلا باعتبارها سلسلة من الأوضاع المتعاقبة يرصفها جنبا إلى جنب ، ومن ثم يستعيض عن التتابع بالمعية simultanéité وعن المتصل بالمنفصل ، وعن الحركة بالسكون . ويبدو أن مناقشة برجسون لحجج زينون فى إنكار حقيقة الحركة هى « المناسبة التى بلورت فى ذهنه كل ما به من أفكار[1] » . فمهدت لاهتمامه بالمسائل الميتافزيقية والسيكلوجية ، كما يلاحظ ذلك بحق شفالييه .

ولكن برجسون يقرر أن فى استطاعة العقل أن يجعل من النظر غاية فى ذاته ولذاته إذا تحرر من تلك العادات الآلية التى اكتسبها باحتكاكه المستمر مع المادة والتى فرضتها عليه ضرورات الفعل . وهذا التحرر ينحصر فى قلب هذا الاتجاه العادى وصعود ذلك المنحدر الذى اعتاد العقل أن يهبط إليه فى طريقه إلى المادة . والرؤية هى السبيل إلى القيام بتلك العملية الشاقة التى فيها نمضى إلى الأصل نفسه l'original وننفذ إلى صميم حياته الباطنة . وعندئذ نقوم بضرب من الفحص الروحى auscultation spirituelle نستطيع معه أن نحس بنبضات قلب الواقع[2] . وبهذا المعنى تحول الرؤية انتباهنا عن وظيفته النفعية ، وتنعش التصورات العقلية وتحييها بعد أن كانت موات . وإذا بالتصورات التى يقدمها العقل تنصهر فى بوتقة الرؤية ، ثم تخرج منها وقد صبت صورا جديدة . وكل هذا جهد شاق . والنتيجة مع ذلك خاضعة للصدفة . إنها مفاجأة للفيلسوف غير أنها ، أى النتيجة ، موضوعية .

---

(١) J. Chevalier : Bergson, Plon, 1926 p. 51.

(٢) P.M., P. 195.

ومن هنا يحق لنا القول بأن الرؤية والعقل شكلان مختلفان لملكة واحدة هى ملكة الفكر Pensée . فالفكر إنما يعمل ليكون شيئاً من شيئين . إما أن يعمل للتحليل ، وإما أن يعمل للإدراك المباشر . فإذا عمل الفكر للتحليل فهو العقل . وإذا عمل للإدراك المباشر فهو الرؤية . إذن كل ما هنالك ملكة واحدة تتسع فيطلق عليها الرؤية ، وتضيق فيطلق عليها العقل . وهكذا يقرر برجسون أن العقل ، بالمعنى الصحيح والدقيق لهذه الكلمة ، فى مرتبة أدنى من مرتبة الرؤية . غير أن العقل فى مقدوره أن يتمدد بجهده الخاص ، ويبلغ من النمو ما لم يكن يقدر له ، فيصير رؤية . ونحن نخطئ فهم برجسون فى عرضه لطبيعة العقل عندما نفهم أنه مقصور على ملكة التحليل والتجزئة والتفتيت ، وأنه لا يعمل عمله إلا على طريقة التقسيم المنطقى وتركيب النتائج من المقدمات . وهذه إحدى نصوص برجسون التى تؤكد أن الرؤية لا تضاد التعقل . يقول « لن نرد على من يزعم أن الرؤية ، عندنا ، هى غريزة أو عاطفة . فما من سطر واحد مما كتبناه يفضى إلى هذا التأويل . بل إن كل سطر من سطورنا يقرر الضد من ذلك . فالرؤية تأمل وتفكير . غير أن مجرد دعوتنا إلى ضرورة الانتباه إلى الحركة الكامنة فى صميم الأشياء أدى بالبعض إلى أن يزعم أننا ندعو إلى نوع من تراخى الفكر لست أدرى ماذا يكون[1] .

والتداخل بين الرؤية والعقل يقصد به أمران :

الأمر الأول أن العقل باشتماله على الرؤية يكتسب صفة العينية إلى أقصى درجة . إذن هو ليس مجردا كما كان يفهم من قبل . وقد كان هذا التصور الفاسد للعقل هدفاً لنقد المعرفة المطلقة اليقينية من جانب الفلسفة النسبية الشكية .

غير أن هذه المزاوجة بين العقل والرؤية قد تمت على حساب الكلية والتصورية . وهذا هو الأمر الثانى الذى قصد إليه من ورائها . فالكلية والتصورية تفنى وتضيع فى العينية . كلية التصور إذن لا وجود لها إلا داخل الرؤية المشخصة الفردية .

الحقيقة إذن ننتهى إليها بالجمع بين الحدين معاً . غير أنها ليست فى الحدين معاً بمعنى مجموع الحدين . وإنما هى فى الوحدة التى تضم كلا الحدين إلى الحد الذى يفنى فيه الواحد فى الآخر . فالعقل الحى الممتزج بالرؤية قد وجد دفعة

---

(١) Ibid., p. 95-96.

واحدة بغير تجزئة وتقسيم . وهو فى وجوده ملكة حية تعمل عملا حيا . إلا أن ملكة التحليل التابعة لهذا العقل ذاته تجزىء وتفصل وتقطع فتبدو لنا الرؤية متمايزة عن العقل . ونصوص برجسون تؤيد هذا القول فهو يقرر فى « التطور الخالق » ، ص١٧٩« أن العقل والرؤية هما شكلان للسورة الحيوية من حيث أن الرؤية موضوعها الحياة ، والعقل موضوعه المادة . والحياة والمادة شكلان أيضا للطاقة الشعورية التى هى أصل لهما معاً على حد سواء . وفى "الطاقة الروحية" ، ص ١٩٢ — ١٩٣ يقرر برجسون أنه « إذا كانت الرؤية تتجاوز العقل فإن الهزة التى جعلتها ترتقى إلى هذا المكان إنما تأتيها من العقل . إن الرؤية بلا عقل ليست إلا شكلا من أشكال الغريزة . وفى هذا المعنى كتب برجسون إلى شفالييه يقول « من حقك أن تقول إن فلسفتى ابتداء من "المعطيات" تقرر على الضد ، إمكان وجود رؤية فائقة للمحسوس . وكان فى إمكانى أن أصف الرؤية بأنها "عقلية " لو أنى قصدت إلى استخدام كلمة — العقل — بالمعنى العام كما يريد كانْت . غير أنى آثرت أن أطلق عليه رؤية فائقة للعقل حتى أقصر لفظ العقل على مجموعة الملكات التصورية التى تنحصر بطبيعتها فى تعقل المادة . أما الرؤية فتنصب على الروح[١]» .

ومن النصوص الواردة فى هذه الصفحة وفى الصفحة السابقة نستخلص حقائق ثلاث فى الرد على بعض مفسرى برجسون[٢] ، الذين يصفون البرجسونية بأنها فلسفة لا عقلية أو هى ضد العقل . الحقيقة الأولى هى أن من بين العوامل التى أدت إلى هذا الوصف هو هذا الربط الشائع ، فى تاريخ الفلسفة ، بين المذهب العقلى ومقولة الثبات . وأول من قام بالكشف عن هذه العلاقة هو سقراط . فهو يقرر أن الحقيقة ليست فى ظواهر الأشياء المتغيرة التى تصورها لنا الحواس وإنما الحقيقة هى فى تصورات العقل . ثم جاء أفلاطون وترك العالم المحسوس جريا وراء أستاذه ، وتوغل فيما فوقه على أجنحة العقل الخالص . أوضح ماهية التصورات التى قام بها سقراط

(١) Chevalier : Bergson. p. 296.

(٢) وهم فوييه وهفدنج وبرتلو . الأول فى كتابه « الفكر والمذاهب اللاعقلية المعاصرة » والثانى فى كتابه « البرجسونية ». والثالث فى مؤلفه « الرومانتيكية النفعية »، وهو مكون من ثلاثة أجزاء لا يعنينا منها إلا الجزء الثانى عن المذهب البراجماسى عند برجسون ولبرجسون مقال يرد فيه على اتهامه بأن مذهبه لا عقلى وذلك فى R.M.M., 1908, 38.

فقال إنها الصور . فالتغير يستلزم الثبات ، والمحسوس يفترض المعقول . وهكذا يضع أفلاطون عالماً معقولاً ثابتاً فى مقابل عالم محسوس متغير . ونحن ندرك هذا العالم المعقول بالعقل الخالص المفارق للحواس ، أى المفارق للمعرفة الظنية . والفيلسوف الحق هو ذلك الذى يجاوز الزمان ، رمز الصيرورة والتغير ، إلى المكان ، رمز الثبات والجمود[١] . وبالرغم من أن الربط بين الوجود الثابت والزمان الساكن أخذ فى التفكك على يد أفلوطين فى تفرقته بين نوعين من الزمان : زمان أصيل وزمان ثانوى مشتق ، إلا أن الزمان الأصيل يتصف بالخلو من الحركة ، والتشابه مع السرمدية. ولذلك لم تخرج الأفلوطينية المحدثة عن فكرة الزمان والمكان كما صاغها اليونانيون . وهكذا يجرى المذهب العقلى فى العصور المختلفة من تاريخ الفلسفة على هذا النمط ، أى على الربط بين العقل والمكان ، أو بين الماهية والثبات فيعمد إلى محو الديمومة والصيرورة والحركة لحساب المكان والآلية والسكون. ونحن عندما نفكر فى فلسفة كانت ، وهى على مسافة بعيدة من فلسفة أفلاطون ، نلاحظ بعينها الصو رأن الأشياء فى ذاتها هى الأفلاطونية . فهى خارجة على الزمان والصيرورة . ونحن لا ندركها لأنه ليس لدينا رؤية عقلية . إذ أن الرؤية حسية بالضرورة . ويبقى إذن أن إقامة ميتافزيقا نظرية مسألة مستحيلة لأنها تفترض مقدما تقرير إمكان الرؤية العقلية[٢] .

والفارق بين الاتجاه الأفلاطونى والكانتى وبين الاتجاه البرجسونى هو كالفارق بين العالم والفيلسوف فى وضع صيغة السؤال . الأول يسأل : كيف نتصور العالم ؟ ثم هو يجيب : فإما إقرار بإدراك الأشياء فى ذاتها ، وإما إقرار بتركيب الواقع بموجب تصورات عقلية جاهزة . والثانى يسأل : ما العلة فى اتجاه الفيلسوف إلى الإقرار الأول أو الثانى ؟ ويجيب برجسون إنها النزاهة أو النفعية . الفيلسوف الحق هو الذى يجهد فكره فى الملاءمة بينه وبين الموضوع المدرك ، ويحركه وفق حركة الأشياء . أما الفيلسوف المغرض فهو ذلك الذى ينقطع عن رؤية الأشياء ويظل مع ذلك يرى صورا ، وينقطع عن منطق الأشياء ويظل مع ذلك يرى أفكارا . وهذا هو اللعب بعينه . والمذاهب الفلسفية المغلقة هى من قبيل الألعاب . إنها انزلاق على منحدر ،

---

(١) لقد كانت الفلسفة القديمة فى نظر برجسون مخلصة لهذا الاتجاه و يتزعمه كل من أفلاطون وأرسطو P.M., p. 153.

(٢) Ibid., p. 141.

هو فى الغالب منحدر العادة . فالفيلسوف يتعب من الانتباه إلى الأشياء فى صيرورتها فيبحث عن أطر جاهزة يدخل فيها مشكلاته الفلسفية كلها ، ثم يفرغها وقد ألغيت منها علامة الاستفهام . ومن أجل ذلك لم يكن من اليسير أن يكون الفيلسوف نزيها . والطبيعة ذاتها لا تقذف بهذا الطراز من الفلاسفة إلا وهى فى حالة ذهول . تذهل فتخلق نفوسا منصرفة بطبيعتها عن الحياة . وكلما كان الانصراف كاملا نقيا لا يرتبط بالنفع والفائدة كانت النفس فنانة تدرك كل شيء فى نقائه الأصيل ، تدرك أشكال العالم المادى وألوانه وأصواته ، كما تدرك أدق حركات الحياة الباطنة(١). وقد كان برجسون ذلك الفنان قذفت به الطبيعة وهى لا تدرى. وليس أدل على هذه الحاسة الفنية من أن العامل الأكبر فى المعرفة عنده هو الجانب الوجدانى . وليس أدل على هذه الحاسة كذلك من أن برجسون يقرر أن الحياة الباطنة نغم متصل ، وأننا نحس إحساسا صافيا بهذا التتابع حينما ننصت إلى هذا النغم(٢) . وبالرغم من أن برجسون لم يفصل القول فى هذا الجانب الفنى إلا أنه جانب محايث immanent فى كل شذرة من مؤلفاته الأولى والأخيرة حتى لقد قيل له ذات يوم « برجسون ، إنك لفنان »(٣). ونحن نذكر على سبيل المثال الفصل الأول من « المعطيات » حيث يعرض برجسون ملاحظات عميقة فى الإحساسات الجمالية . وكذلك مقال « الجهد العقلى » المنشور فى مؤلفه الموسوم باسم « الطاقة الروحية » . وفى هذا المقال يفسر عملية الإبداع الفنى ، وكيفية انتقال الفنان من التخطيط المجرد إلى التحقيق المتحقق فى صور . وفى «التطور الخالق» يقارن برجسون بين عملية الإبداع الفنى والصناعة fabrication فيقرر أن العملية الأولى ، على الضد من الثانية ، لا تقبل الإعادة أو التكرار(٤) .

أما الحقيقة الثانية فهى أن برجسون يوجه نقده ضد المذهب النقدى فى تصوره لطبيعة العقل من حيث أنه عبارة عن مجموعة من تصورات مجردة لا تنطبق على شيء معين بالذات ، بل على مجموعة من الأشياء . ثم هو يوجه نقده كذلك ضد

---

(١) Bergson : Le Rire. P.U.F., 1946, 67ed., p. 118.

(٢) Bergson : D.I.C. p. 11, 33, 76. P.M., P. 188-189

(٣) S.Dresden: Bergson et l'Esthétique ; in Etudes Bergsoniennes, V. IV. 1956. p. 56.

(٤) E.C., p. 98.

العقل الرياضى كما يتصوره علماء القرن التاسع عشر . فقد كانوا يصيغون نظرياتهم فى شكل رياضى . وأحسن معبر عن هذه النزعة هو بوانكريه . فهو يزعم أن القوانين العلمية ليست إلا مجرد مواضعات conventions وفروضاً ميسرة بمعنى أنها ليست ذات حقيقة موضوعية بل هى اختلاقات من العقل . وهى لا تقاس بمقياس الحقيقة ولكن بمقياس النفع والفائدة . حتى إن نظريتين متعارضتين يمكن أن تكون كل منهما نافعة وواجبة الاحترام . ولا يجد العلماء فى ذلك حرجاً لاتفاقهم على أن الغرض من النظرية هو استخدام الطبيعة ليس غير . ويتابع دوهيم هذه النزعة فيقرر هذا الجانب الاصطلاحى ، ويزيد فيقول إنها مجرد فروض اعتباطية لا أصل لها فى الواقع ، وأنها لا تستطيع النفاذ إلى جواهر الأشياء . هذا التصور لطبيعة العقل هو الذى دفع برجسون إلى أن ينقده ويضع بدلا منه تصورا آخر لطبيعة العقل عندما يدمجه مع الرؤية ، كما فصلنا ذلك آنفا .

أما الحقيقة الثالثة والأخيرة فهى أن من بين العوامل التى أدت إلى القول بأن فلسفة برجسون ضد العقل هو هذا الخلط بين البساطة والسهولة . وقد سبق أن أشرنا إلى أن البساطة لا تعنى السهولة . وفلسفة برجسون ذاتها لم تكن إلا احتجاجاً على كل كسل عقلى ، ونفورا من كل ما هو جامد ، واندفاعاً نحو كل ما هو خصب متجدد ، متجاوزا فى ذلك كل ضروب السهولة اللفظية ، والتصورات الجاهزة ، والأفكار التامة المعدة من ذى قبل . وكل ذلك قوامه الجهد والتوتر والدقة .

وهذا الجهد قوامه قلب الاتجاه العادى لنشاطنا الذهنى لكى يصعد ذلك المنحدر الذى نحن فى العادة منقادون إلى هبوطه . وبرجسون يعنى بذلك الاستعانة بالصورة دون التصور من حيث أن الصورة تتميز بالمرونة . وهى من أجل ذلك تتكيف مع طبيعة الرؤية . وإذا كانت الرؤية تعنى الكيفية التى بها نعاين الأشياء فإن الصورة تبصرنا بالكيفية التى نرتقى عن طريقها إلى معاينة الرؤية أو التعبير عنها . ولذا فإن الصور نوعان . صور خاصة بالفيلسوف نفسه ، وصور يوجهها الفيلسوف إلى القراء كيما يشرح لهم ما قد رأى[1] . وهذه التفرقة هامة للغاية ، ذلك أن النوع الأول من الصور هو الذى يكشف عن أصالة فيلسوف مثل بركلى أو سبنوزا .

(١) PM., p. 186.

ولذا يعجز مؤرخو الفلسفة عن رؤية هذه الأصالة لأنهم يتجهون نحو النوع الثانى من الصور فيعرضون للمذهب الفلسفى وكأنه مجموعة من التصورات الجاهزة والمعدة من ذى قبل قد صيغت صياغة جديدة ليس إلا . فلا أصالة ولا جدة ، وإنما اقتباس وتكرار . ورؤية النوع الأول من الصور يعنى أن يكف المؤرخ عن أن يكون مؤرخاً . بل يكون هو نفسه الفيلسوف موضوع دراساته وأبحاثه . يقول: « إن ذلك الذى ليس فى إمكانه أن يكون رؤية عن الديمومة التى هى جوهر وجوده فليس فى مستطاع أحد أن يعطيها ( أى هذه الرؤية ) إياه ، لا التصور بقادر على ذلك ولا حتى الصور[١] .

ومن هنا يتضح الفارق فى القيمة بين الصور عند برجسون ، والتصورات عند فيلسوف مثل هيجل . ففى فلسفة هيجل التصور أغنى من الرؤية لأنه موجدها والأصل فيها . ولذا فهو يستخلص الواقع العينى من التصور المجرد ، ويشتق الطبيعة من الفكر . الحكم عنده إذن لا يعتمد على وقائع نعاينها . والحقيقة ، من أجل ذلك ، صورية خالصة . وهى توجد فى التصور قبل أن توجد فى الحكم ، من حيث أن الحكم إن هو إلا تنمية فحسب لمضمون التصور . والحقيقة كذلك ، عند برجسون ، سابقة على الحكم ، ولكن من جهة غير الجهة التى يقصدها هيجل . فالحكم ، عنده ، يتضمن التفرقة بين الموضوع والمحمول ، ثم بينه وبين ملكة التفكير . أما فى الإدراك المباشر فتوجد وحدة بين الموضوع والمحمول[٢] . وهذه الوحدة هى المعطى وليس التصور . ومن أجل ذلك فإن المعطيات ليست انطباعات تأتى من الشىء على الحواس أى أنها ليست حلقة الاتصال بين الموضوع والذات . ولا داعى ، بعد هذا التعريف بالسلب ، إلى المزيد . فمن شأن هذا الصنف من التعريف ، فى فلسفة برجسون بالذات ، أن يدفع عنا الوقوع فى الخطأ . والصورة ليست إلا تعبيرا رمزيا ، وليست إلا إيحاء لما لا يمكن التعبير عنه[٣]. ومن هنا يمكن

---

(١) Ibid., p. 185.

(٢) يظهر هذا الاتجاه بصورة ضمنية فى فلسفة يسبرز عندما يحدثنا عن نوعين من الحقيقة : الحقيقة فى مجال الشعور العام ، والحقيقة فى مجال الوجود . راجع جان فال : نظرية الحقيقه فى فلسفة يسبرز . من مطبوعات السوربون ١٩٥٠ .

(٣) P.M., p. 42.

القول إن الصور ليست عرضية ، وإنما هى مرتبطة ارتباطاً عضويا بالرؤية . نعم ، إن الصور عندما نصبها فى القالب العضوى قد تبدو وكأن فى إمكانها أن تنفرد بذاتها . ولكن ليس هذا بالصحيح ، وإنما الصحيح هو أن القالب اللغوى ليس له معنى إلا من خلال تلك العملية الفلسفية الأصيلة ، أعنى الرؤية . ويخلص برجسون من ذلك إلى أن اللغة بوضعها الراهن لا تصلح للتعبير عن المعطيات المباشرة للرؤية . ولذا فهو يريد أن يخضع اللغة الراهنة لتعديلات عميقة شاملة يكفل لها أن تؤدى الوظيفة التى من أجلها وجدت . ذلك أن اللغة ينبغى أن تكون فى حالة تهرب باستمرار حتى لا تقنع كشوف الرؤية ؛ أى أن تكون من السيولة والمرونة والحركة ما يجعلها قادرة على أن تتابع الرؤية فى سيولتها وحركتها المستمرة فيكون من شأن اختيار الألفاظ توليد الشعور بعالم حى يتحقق عن الصورة الحيوية ، وأن تصدر عن هذه الألفاظ صور ليست كاملة الرسم .

وهكذا يتسم نقد برجسون للغة بالطابع التكاملى . إذ أنه يعالج اللغة ككائن حى . أى أن ليس لها دلالة قائمة بذاتها ، بل إن دلالتها تتصل بمضمون الرؤية . ومن هنا يتخذ برجسون من نقده للغة دعامة لإمكان قيام الميتافزيقا كعلم . وهذا على الضد من المذهب الوضعى المنطقى الذى يتخذ من التحليل المنطقى للغة سندا لدحض الميتافزيقا . فهذا المذهب يقرر أن القضايا الميتافزيقية باطلة ومستحيلة بحكم قواعد التحليل المنطقى للغة التى تؤكد أن هذه القضايا لا تصور شيئا واقعاً ، بمعنى أنه ليس فى إمكان الإنسان أن يعرف كيف يمكن أن يحققها إذا أراد . وعلى ذلك فاستحالة الميتافزيقا هى استحالة منطقية[1]. ونحن نأخذ على هذه المدرسة الوضعية المنطقية أن تحليلها للغة ليس تحليلا تكامليا . وهذا المأخذ مردود إلى طبيعة هذا المذهب من حيث عدم الاستبصار بالوظائف المتكاملة والعمليات المتفاعلة . فالمعطيات العلمية عمليات منعزلة لا تربطها وحدة عامة . فهذا المذهب لا يزال يتمسك بالمفهوم النيوتونى للعلم الذى يقوم أساساً على عزل الظاهرة ، وتتبع مساراتها المختلفة ، وصياغة قوانين حركتها صياغة مطلقة . وكان من شأن طبيعة المذهب هذه إدراك غير سليم لوظيفة اللغة من حيث أن هذا المذهب يقتصر على معالجة الوظيفة المنطقية للغة فحسب .

---

(١) زكى نجيب محمود : خرافة الميتافزيقا النهضة ١٩٥٣ .

قلنا إن اللغة ليس لها دلالة قائمة بذاتها ، وإنما هى مرتبطة بتلك العملية الفلسفية الأصيلة التى تدفع بها إلى الوجود . ومن هنا فإن الصور التى يوجهها الفيلسوف إلى القراء ليست إلا مجرد وسيلة للصعود إلى هذه العملية الفلسفية الأصيلة ونعنى بها الرؤية[١] . أما الاكتفاء بهذه الصور فمن شأنه أن يحيلها إلى مجرد رموز . وهنا منبع الوهم ومنبع الخطورة كذلك . أما الوهم فذلك أن الرموز تقارن بين الأشياء المتشابهة فتنتهى إلى استبعاد الكيفيات الخاصة والاكتفاء بالصفات العامة ، ثم التعبير عنها بالتصورات . وبعد ذلك نركب الأشياء بإضافة التصورات بعضها إلى بعض فنحصل على معادل مجرد لها .

وأما الخطورة فهى فى هذا الخضم من المذاهب الفلسفية المتضاربة والمتناقضة . وتنشأ هذه المذاهب من اختلاف وجهات النظر . والتصورات ليست إلا هذا الاختلاف من وجهات النظر . ويبقى أن الميتافزيقا مجرد تلاعب بالألفاظ[٢] . ومن هنا يمكن أن يقال إن الميتافزيقا يجب أن تستغنى عن الرموز وليس عن الصور .

ومن هذه الوجهة يرى بربيه أن برجسون يقترب من أفلوطين فيما يختص بهذه النظرية ، نظرية الصور من حيث هى ترجمة للتفكير الفلسفى . ويقص علينا بربيه كيف كان برجسون يشرح التساعيات الرابعة الخاصة بنفس العالم وطبيعة الذاكرة[٣] . لم تكن المسألة مجرد قدرة خارقة فى تفسير النصوص المعقدة فحسب ، وإنما الأهم من ذلك هو تلك الألفة القائمة بينه وبين أفلوطين ، والتى نحس معها أن برجسون ينفذ إلى هذا الفيلسوف بروح الصداقة والتعاطف والمحبة . وهو المبدأ الذى يدعو إليه برجسون نفسه عندما نقبل على دراسة المذاهب الفلسفية حتى نستطيع أن نرتقى إلى تلك الرؤية التى تكمن وراء النظريات . ثم يعرض بربيه بعد ذلك لأوجه الشبه بين الصور البرجسونية والأفلوطينية فيلاحظ أنها تتسم بأنها ليست صورا بصرية وإنما

---

(١) P.M., p.185.

(٢) E.S. pp. 165-175.

(٣) محاضرة ألقاها فى « جماعة أصدقاء برجسون » فى مايو ١٩٤٨ ونشرت فى مجموعة « الدراسات البرجسونية ». ومما هو جدير بالذكر أن بربيه قد تفرغ لتقديم فلسفة أفلوطين من جهة، وكلف من جهة أخرى بتقديم فذلكة عن حياة برجسون ومؤلفاته إلى « مجمع العلوم الأخلاقية » .

هى صور حركية . ذلك أنها توحى بعودة الروح إلى ذاتها ، وإلى مصدر الحياة فيها . وفى الجزء الثانى من المحاضرة يعرض لوظيفة الصور فيقرر أن الصورة ، عند كل من برجسون وأفلوطين ، ينقصها الاكتفاء الذاتى . فهى مرتبطة بصور أخرى من جهة ، ومرتبطة من جهة أخرى بتلك العملية الفلسفية الأصيلة ونعنى بها الرؤية . ومن هنا يمكن القول بأن الصور تستلزم التوتر والجهد مما يساعد على المحافظة على حيوية الفكر الفلسفى ، ويساعد كذلك على عدم السقوط فى النزعات التزمتية[١] .

ومن هذه الوجهة تقترب الصورة الفلسفية عند برجسون من الرسم الحركى schéma dynamique . والرسم الحركى هو الوسيلة إلى التقارب بين الصور والرؤية . ذلك أن برجسون يعرّفه بأنه الدفعة الأولى التى تسبق الإدراك . وهو ذو دلالة ، أى أنه يهب الإحساس معنى . ثم هو اتجاه نحو شىء معين دون تحديد لهذا الشىء . ومن أجل ذلك فإن الرسم الحركى مرتبط بالمتكون وليس بما هو كائن . وهو زاخر بالصور . وبينه وبين الصور تفاعل ، أى تأثر وتأثير . فكما أن الرسم الحركى ينتشر فى صور كذلك الصور قد تغير من شكله . وأدق تعبير عن هذه العلاقة المتبادلة يتمثل فى أنواع الاختراع المتباينة . . فالمؤلف الذى يكتب رواية ، والشاعر الذى ينظم قصيدة، والموسيقى الذى يؤلف لحنا ، كل أولئك يتمثل فى عقولهم تصور بسيط معنوى هو بالنسبة للمؤلف فكرة ، وبالنسبة للشاعر والموسيقى عاطفة . والفكرة أو العاطفة تتجسد بعد ذلك فى صور . وهذه الصور تعود بدورها فتؤثر فى الفكرة أو العاطفة . إلا أن هذا التصور البسيط ، ونعنى به الرسم الحركى ، يختفى عندما تقف الحركة فى العملية الفكرية عند نقطة من نقاط المعرفة . ولذلك لم يكن فى مستطاع المذاهب السكونية المغلقة أن تدرك هذا الرسم الحركى[٢] .

ولا يقف برجسون عند هذا الحد ، أى عند الربط بين الصورة والرؤية بواسطة الرسم الحركى ، ذلك أنه يقرر أن الصورة يجب أن تساير الرؤية فى اقتناصها للمستويات المتعددة والمتباينة للتجربة . وأن مهمة الفيلسوف هى أن يلبس التجربة لباسا مناسبا يجىء مطابقا لها[٣] . وهى مهمة شبيهة بمهمة الطاهى الحاذق حينما

---

(١) Ibid., pp. 110-128.

(٢) E. S., pp. 165-172

(٣) E.S., p. 156.

يجزئ الفروجة وفقا لتعريجات جسمها ومنحنياته . فإن من شأن تركيبها من جديد أن يعيدها كما كانت . أما الطاهى الساذج فإنه يجزىء الفروجة ، بعد طهيها ، وفقا لمزاجه الخاص ، وليس وفقا لتعريجات جسمها ومنحنياته .

ولكن أية تجربة يقصد برجسون ؟ إن التجربة نوعان : تجربة حية وتجربة آلية . التجربة الحية موضوعها الروح بما هى عليه من حركة وتغير وتطور يراعى فيه الزمان . أما التجربة الآلية فموضوعها أشياء ثابتة لا يراعى فيها الزمان لأنها خارجة عنه . فى التجربة الأولى يحيا المرء الأحداث والوقائع فى نفسه ، وكأنه يجرى فى تيارها الحى المتدفق ، ويحس بفروقها الدقيقة المعقدة ، ويسايرها فى مرتفعاتها ومنخفضاتها ومنعطفات خطوطها الملتوية السريعة الانحناء . وفى التجربة الثانية يسلب المرء الأشياء فرديتها كما يجعلها متجانسة على شكل وحدات من نوع واحد حتى يكون فى مقدوره أن يفرض نسبا وروابط ضرورية أبدا . ولهذا كان المثل الأعلى لهذا النوع من التجربة ، الصيغ الرياضية ، لان التجانس والخروج عن الزمان يتمثلان فيها إلى أعلى درجة . فى التجربة الأولى تظهر الفردية ، بمعنى أن لكل حادث طابعه الخاص المميز الذى إذا صرف النظر عنه زالت حقيقته . بينما التجربة الثانية تصرف النظر عن كل تمايز نوعى . وينحصر الفرق بين الشيء والشيء عندها فى المقدار . ومن ثم فإن التعبير بلغة المعادلات هو التعبير الأسمى لديها . ثم إن التجربة الحية تجربة صيرورة . الوقائع فيها ليست معينة تعينا سابقا ، وكأنها تصميم سبق تعيينه وحده . وإنما المجال فيها أوسع للخلق والإبداع وغير المنتظر . بينما التجربة الآلية يسير كل شيء فيها على أساس قوانين ثابتة ، وصيغ معينة من قبل ، لأن الضرورة هى التى تعمل هنا لا الحرية . فسياقها اطراد وإيقاعها تكرار[1] .

وفى أوائل العصر الحديث اعتبرت التجربة الآلية هى التجربة المؤدية إلى اليقين . والوجود الحقيقى هو الوجود فى صورة مادة توضع فى صيغ رياضية كما كان ينادى جلليلو . ومن ثم فإن كل شيء فى الوجود يسير على قوانين يعبر عنها بلغة رياضية فتطرد اطراد ضرورة . فلا حرية ولا فردية ولا تفرقة بين الروح والمادة .

وفى بداية القرن التاسع عشر تغير الحال واندفع الشعراء أولا يحملون على المنهج

---

(١) عبد الرحمن بدوى : اشبنجلر . النهضة ١٩٤٥ ط ٢ ص ٥ — ٨ .

الميكانيكى التحليلى فى صورته الرياضية ، وهو يطبق على الحياة . وبدت تباشير هذه الحملة عند جيته . فمؤلف « فاوست » يسخر بمن يقيس الحياة بالآلات والأرقام ، ويهزأ بعالم النبات عندما يجزىء الزهرة ليفهمها . إن العضوية الكلية هى مدار الفكر ، ومدار البحث العلمى ، فالجذر والجزع وأجزاء النبة الأخرى ليست إلا ورقة تتطور . تنقبض وتنبسط فتكون الأجزاء . وهكذا نخطىء فهم الكائن الحى إذا كنا لا نفهمه إلا فى صورة واحدة ، وهى صورته على مشرحة التحليل والتمزيق . وبلغ من إنكار جيته لطريقة التحليل أنه لم يكن فى استطاعته أن يتصور أن الشعاع الضوئى يتكون من سبعة ألوان .

وفى أوائل القرن التاسع عشر بدأ بناء نيوتن العلمى يتصدع ، لا لأنه يتضمن أخطاء فى تركيبه المنطقى ، وإنما لأنه يقف عند ظواهر محدودة الحركة هى التى يمكن تحديد مواضعها وسرعاتها الأصلية كشرط للتنبؤ باتجاهاتها المستقبلة . وقد اقتصرت آليات القرنين السابع عشر والثامن عشر على هذه الحدود ، حدود الموضع والسرعة . وشاعت مع هذه الآليات قوانين الحركة والحرارة والضوء وسائر القوانين الفزيائية . وهى فى ذات الوقت قوانين الكون التى تسيطر على حركاته ، وتفسر كل ظاهرة من ظواهره ولا يشذ عنها حكم واحد من الأحكام التى تشمل المادة فى جميع صورها ، ومنها مادة الأجسام الحية . ثم برزت إلى الوجود ظواهر جديدة لم يكن فى إمكانها أن تنتظم فى نطاق التفسير الميكانيكى . من هذه الظواهر التجربة التى أجراها رولند Rowland وانتهى منها إلى أن القوة تعتمد فى شدة تأثيرها على السرعة ، وليس على المسافة فقط . مع أن هذه النتيجة تتمرد على ركن هام فى الصورة الميكانيكية . أضف إلى ذلك تجربة ميكلسون ومورلى Michelson & Morley التى برهنت على أن الأثير لا وجود له ، وأنه مجرد مصادرة postulat أدخلها ، فى نطاق العلم ، علماء الفزياء الذين سلموا بأن كل شىء لا بد أن يفسر تفسيرا آليا[1] . وهكذا بدأ علم نيوتن يتصدع فى مجال المادة غير الحية ، وبالتالى فى مجال المادة الحية . ولكن ، وهنا إشكال هام ، هل التصدع فى كلا المجالين يسير فى اتجاه واحد . وفى عبارة أخرى : نقول ، هل فى الإمكان قيام علم جديد تنتظم فيه

---

(١) جيمس جينز : الكون الغامض ، ترجمة عبد الحميد مرسى ، القاهرة ١٩٤٢ ص ١٠٣ .

قوانين عامة واحدة تنطبق على كلا المجالين ، أم أنه يوجد علم خاص لكل مجال من المجالين ؟ مما لا شك فيه أن بوادر الفصل بين المجالين اتضحت عند كانت . فهو أول من أشار إلى الفارق بين العالم الفزيائي والعالم الحيوانى فى كتابه « نقد الحكم » وتابعه فى هذه التفرقة فلاسفة إنجليز وفرنسيون وألمان ، مع اختلاف فى وجهة النظر واتفاق فى مهاجمة العلم الميكانيكى . فجرين مثلا يرى أن العلم الميكانيكى يعجز عن فهم الخلق الإنسانى من حيث إنه ينكر الشخصية الإنسانية ، وينكر إمكان صدور الأفعال الخلقية أو العقلية عن مثل هذه الشخصية . أما الحقيقة فهى أن الجزء الإلهى فى الإنسان هو مصدر الأخلاق ومصدر الدين ، وليس هو البيئة الاجتماعية كما ينطوى على ذلك مفهوم التطور عند سبنسر . ومن الفلاسفة الفرنسيين نذكر لاشلييه الذى يعمل على إعادة مبدأ الغائية إلى مقامه بين المبادىء الأولى وذلك بإضافته إلى مبدأ الآلية . مبدأ الآلية بموجبه تؤلف الظواهر سلاسل يتعين فيها وجود اللاحق بوجود السابق . ومبدأ الغائية بموجبه تؤلف هذه السلاسل أنظمة يتعين فيها وجود الأجزاء بفكرة الكل . أما الفلاسفة الألمان فنذكر منهم دريش H. Driesch . فقد كان يدين فى نظرياته إلى كانت ، حتى إنه لم يتمكن من التخلص من التصورات الميتافزيقية ، إذ أنه لم يتأثر إلا بمنهج العلوم الفزيائية « الخالصة » . ومن أجل ذلك ينعت مذهبه « بالتصورية النقدية » بالمفهوم الكنتى لهذا اللفظ ، أى بمعنى الربط بين نظرية المعرفة والعلوم الفزيائية . غير أنه لم ينته إلى القول بمبادئ منظمة للتجربة principes régulateurs ، على حد تعبير كانت ، وإنما إلى القول بوجود قوانين على الإطلاق . وموجز نظريته فى طبيعة الكائن الحى أنه كل . وكل جزء من أجزائه تكمن فيه القدرة على إنتاج الكل . أما الآلة ، فعلى الضد من ذلك ، الجزء فيها لا يمكن أن ينتج الكل .

ثم جاء برجسون وأوضح قصور العلم النيوتونى عن فهم طبيعة الحياة وظواهر الشعور ، من حيث إن هذه الظواهر ليست ذات موضع أصلى محدد وسرعة أصلية محددة ، وإنما هى مجاميع متداخلة متشابكة تتحرك فى الديمومة . ومن هنا فإن التجربة[١] ، عنده ، لن تكون ذات اتجاه تحليلى ، أى أنها لن تكون من ذلك

---

(١) يطلق برجسون لفظة « التجربة » على الوقائع المادية والسيكولوجية من حيث إن الاستبطان فى نظره يعد منهجاً تجريبياً . ويبقى بعد ذلك أن المباحث النفسية تعتبر محكاً للكشف عن قيمة الاستبطان الموضوعية . وهذا هو الباعث الذى دفع برجسون إلى إلقاء محاضرة « أشباح أحياء » فى مايو ١٩١٣ .

الطراز الذى شاع فى القرن التاسع عشر ، ولا يزال يشيع عند بعض المحدثين كالسلوكيين والآخذين بالفعل المنعكس ، وعلماء النفس التقليديين الذين لم يزيدوا على أن جزءوا النشاط النفسى إلى وحدات جامدة . إنها من طراز تكاملى(١) وهى بالتالى لن تورطنا فى نفس المأزق الذى تورط فيه الفلاسفة التصوريون والماديون .

والطراز التكاملى معناه أن الصلة وثيقة بين الرؤية والتجربة ، بحيث يؤثر كل منهما فى الآخر . وهذه الصلة هى حجر الزاوية فى جميع أبحاث برجسون ومؤلفاته . وبناء الفلسفة نتاج التفاعل بينهما . إذن القول بأن النتائج التى توصل إليها برجسون لا يمكن التحقق من صحتها وأنها مجرد رؤى intuitions هو قول باطل . والدليل على ذلك ماثل فى مؤلفاته . ففى كتابه « المادة والذاكرة » يدرس برجسون ظاهرة الحبسة لإيجاد حل لمشكلة العلاقة بين المادة والروح . وقد سبق أن أشرنا إلى هذه الدراسة فى مطلع هذا الفصل . وفى مؤلفه « التطور الخالق » يعرض لتركيب العين فى الحيوانات الفقرية واللافقرية فيلاحظ تشابه التركيب وتماثل العناصر بالرغم من انفصال النوعين من الحيوانات قبل ظهور ذلك العضو المعقد الذى هو العين . فينتهى إلى نتيجة ميتافزيقية هامة للغاية وهى أن الحياة قد تستخدم وسائل متباينة للوصول إلى أغراضها . ومعنى ذلك أن الحياة ليست هى المادة ، ولا هى تنشأ عن المادة . بل الضد من ذلك هو الصحيح . ويبقى بعد ذلك أن العين ليست أصل النظر ، بل النظر هو أصل العين . وفى عبارة أخرى نقول إن العضو ليس أصل الوظيفة ، وإنما الوظيفة هى أصل العضو . ومن هنا يمكن القول بأن سير الحياة نحو الإبصار إنما هو مشروط بحركة الحياة ذاتها ، وليس مرتبطا بظروف خارجية أو بالصدفة على النحو الذى يتصوره التطوريون من أمثال لامارك وداروين . ثم يعرض برجسون بعد ذلك لمبدأ كارنو فى انحلال الطاقة dégradation de l'énergie الذى يقرر أن المادة من شأنها أن تقلل من مقدار الطاقة الموجودة فى الظواهر الطبيعية . وهذا مشاهد بالفعل فى التغيرات الطبيعية حيث التحلل وانعدام الثبات

(١) P.M., p. 227.

فى هذه التغيرات . ومن هنا ينتهى برجسون إلى نتيجة ميتافزيقية مكملةللنتيجة السالفة الذكر ، وهى خاصة بتحديد العلاقة بين الحياة والمادة، فيقرر أن الحياة شيء يتوتر والمادة شيء يتراخى . وهو يقصد بذلك أن الحياة تحافظ على الطاقة بينما المادة تعمل على تبديدها .

ثم نزيد فنقرر أن الرؤية سابقة على التجربة فى البداية . فالفيلسوف يرى الوقائع ذات دلالة معينة . وهذه الدلالة هى ، فى الواقع ، إسقاط لاتجاهه . وبالتالى فإن الاهتمام بوقائع معينة يختلف من فيلسوف إلى آخر . هذا الاهتمام هو « وجهة نظر » الفيلسوف . وهى كامنة وراء التجارب ، ولا تقل أهمية عن التجارب ذاتها . إلا أن هذه الرؤية تبدو فى البداية غامضة ، ولا تتضح معالمها ، ولا تكتمل وقائعها ، إلا بالتجربة . فبالرؤية يوجه الفيلسوف التجربة فينتهى إلى الاتجاه نحو خطوط دون أخرى . وإذا بهذه الخطوط يتضح مفهوم الرؤية . وهكذا دواليك: بداية بالرؤية ، ثم انزلاق إلى التجربة، ثم عود إلى الرؤية . انظر! إنها حركة مستمرة لا تسكن عند أحد الطرفين . وهذا هو الفرق الجوهرى بين برجسون وغيره من فلاسفة . إنهم جميعا فلاسفة سكونيون ، بمعنى أنهم يسكنون فى نهاية فلسفتهم عند تصور معين . فكل مذهب من مذاهب الفلاسفة السابقين على برجسون قد انتهى عند الإنكار الحاسم لحلول بعينها ، والإثبات القاطع لحلول أخرى ، ووقوف عندها ولا مزيد عليها . أما برجسون ، فهو على الضد من ذلك ، فإن فلسفته محاولة واجتهاد وفتح لأبواب جديدة بابا بعد باب . فهو فيلسوف حركى . ونحن نصطنع هذا الفارق لأن برجسون نفسه يصطنعه فى الحديث عن المشكلات الفلسفية فى مؤلفاته كلها ، وخاصة فى كتابه الموسوم « منبعا الأخلاق والدين» . فهو هنا يفرق تفرقة أساسية بين الأخلاق السكونية والأخلاق الحركية ، ثم بين الدين السكونى والدين الحركى . غير أنه من الخطأ القول بأن فلسفة برجسون فلسفة حركة تبدأ من نقطة تكوّن خطا مستقيما ، بل هى حركة تنتشر فى نقطة فتوضح الرؤية وتجلوها . ثم هى تعود إلى الرؤية فتبدأ السير من جديد على نقطة جديدة ، وهكذا دواليك حتى تزداد الرؤية وضوحا فتتسع دائرة المعلوم وتضيق دائرة المجهول . ومثل الرؤية هنا كمثل شبكة تتسع حلقاتها فتمسك بعض الظواهر ، ويتملص منها البعض الآخر.

ويظل هذا المسك ، وهذا التملص متبادلا أثناء عرض المشكلات الفلسفية وتحليلها .

ومن هنا تتسم وظيفة الرؤية بسمة الإنكار . وهى لذلك تقوم مقام الهاتف عند سقراط . إنها تهتف فى أذن الفيلسوف أنه مستحيل عندما يكون بإزاء أفكار قد اصطلح الناس على تقبلها ، واعتبارها علمية واضحة ، حتى ولو بدا لنا أن المنطق يدعونا إلى الاعتقاد أن هذا ممكن وواقع وأكيد . إن هذه القوة الإنكارية هى التى يعلو صوتها مرددا كلمة « لا » عندما نكون على وشك الوقوع تحت إسر اللغة ، أو أوهام العقلية الاجتماعية ، أو انحرافات الحياة العملية . والرؤية من هذه الوجهة تقترب مما أسماه بسكال « القلب »[1] . وقد يخطىء الفيلسوف عندما يقرر ويؤكد ، ولكنه لن يكون كذلك حين ينكر وينفى[2] . وفى الفلسفة عامة الجانب السلبى للمشكلات هو الجانب الأهم . فالإدراك ليس مشكلة ، وإنما المشكلة هى أننا لا ندرك كل شىء . والذاكرة عامة ليست مشكلة، وإنما المشكلة هى أنه ليس فى الإمكان حضور الماضى بأكمله فى كل لحظة من لحظات حياتنا النفسية . والتعرف الكاذب ليس كذلك بالمهم . وإنما المهم هو أن هذه الظاهرة لا تبرز إلا بطريقة شاذة . وكان فى إمكان برجسون أن يثير المشكلة الخاصة بالأحكام السلبية وصلتها بالأحكام الإيجابية ، وأيهما يسبق الآخر ، نقول بإمكانه ذلك باعتبار أن الأحكام السلبية هى الأحكام التى تعبر عن قوة الإنكار التى تتسم بها الرؤية . غير أنه من الصعوبة بمكان أن يتعمق مشكلة الأحكام السلبية مع تعريفه للرؤية بأنها اتحاد وتماس . فمن شأن الاتحاد أو التماس أن يولد أحكاما إيجابية فحسب .

والإنكار الذى يقصده برجسون يخص كل العادات العقلية . وكل فلسفة ، مهما تكن قيمتها ، فيها شىء من إنكار . فأفلاطون ينكر المعرفة الحسية لأنها ظنية . وكانت ينكر التراخى العقلى الذى يتسم به المذهب الدجماطيقى . أما برجسون فلا يكفيه أن يقف عند نقطة واحدة بالذات . فالإنكارات السالفة الذكر إنكارات

---

(١) نجيب بلدى : بسكال ، دار المعارف ١٩٥٦ ، ص ٣٨ - ٣٩ .

(٢) P.M., p. 120-121.

جزئية لأنها لم تنكر العادة السيئة الكامنة فيها جميعا ، وهى عادة الانزلاق إلى تصورات مصنوعة صناعة جاهزة تصلح ، فى نظرها ، لإقامة البناء الفلسفى ، بينما هى فى الحقيقة لا تصلح لبناء أى مذهب فلسفى .

ومؤلفات برجسون كلها تتسم بسمة الإنكار . إلا أنه وإن كان إنكارا لجانب معين فإنه إنكار يقوم على أساس الإنكار العام الشامل . فهو الخلفية الأرضية background لكل إنكار على حدة .

ف « المعطيات المباشرة للشعور » تنكر أن الحياة النفسية تيار متقطع من الظواهر المتنوعة . أو أنها تحتمل رجوعا إلى الماضى ، وعودة ظروف بعينها ، أو أنها توقع للمستقبل ضرورى . ثم إنها تنكر أن فى عالم النفس آلية وحتمية .

وفى « المادة والذاكرة » ينكر برجسون أن الشعور ظاهرة عارضة . أو أن الذاكرة الخالصة تحفظ فى مراكز الدماغ ، كما يتصور خطأ أصحاب النظرية الفسيولوجية . ثم هو يرى أن المذاهب الفلسفية إما روحية عقلية أو مادية آلية . فمن قال إن الوجود روح أنكر المادة ، واعتقد أنها وهم من الأوهام . ومن قال إن الوجود مادة أنكر الروح ، وقال إنها شىء لم يقم عليه دليل . ومن أثبتهما أنكر الارتباط بينهما ، باعتبار أن لكل منهما طبيعة . وبرجسون ينكر هذا وذاك .

وفى « التطور الخالق » ينكر أن الكائن الحى مجرد مركب من عناصر سابقة ، كما يقرر الآليون . أو أن الأنواع الحية ناشئة من أصول متجانسة نمت وتحولت بتأثير القوى الفزيائية والكيميائية . أو أن التطور يتقدم فى خط مستقيم .

وفى « منبعا الأخلاق والدين » ينكر أن الأخلاق الحركية نهاية عددية كمية للأخلاق السكونية . أو أن الدين الحركى يخضع لدستور محدد ، وعقيدة مرسومة .

يضاف إلى هذه المؤلفات الأربعة الرئيسية ، كتاب فى « الديمومة والمعية » ألفه برجسون بمناسبة نظرية أينشتين . وفى هذا المؤلف ينكر اعتبار الزمان نسبياً أو أنه مرتبط بحركة الشخص وسرعته ، أو أن المعية نسبية . وفى عبارة أخرى نقول إنه ينكر اعتبار الزمان بعدا رابعا يضاف إلى الأبعاد المكانية الثلاثة ، أى أنه ينكر مقياس الأبعاد الزمانية بأشياء مكانية .

وأما فيما عدا هذه المؤلفات ، فله مقالات ومحاضرات نشر بعضها بعنوان « الفكر

والمتحرك » . والبعض الآخر بعنوان « الطاقة الروحية » ثم ثلاث مقالات فى « الضحك » وجميع هذه المقالات تتسم أيضا بسمة الإنكار لشيء ما .

قلنا إن هذه الإنكارات المتباينة يشملها جميعا إنكار واحد عام . وهى كلها صور جانبية تحاول جاهدة أن تتخلص من الداء الذى يريد برجسون القضاء عليه ، وهو داء التراخى العقلى ممثلا فى اعتبار المقياس الكمى هو مقياس الحقيقة .والمقياس الكمى يرتد ، فى النهاية ، إلى مقياس مكانى . فنتصور الزمان على هيئة المكان ، والحرية على هيئة الضرورة والآلية ، والروح على صورة الجسم ، والتطور البيولوجى على صورة النقطة المكانية وهى فى تقدم لتكون خطا مستقيما ، والدين الحركى على أنه مجموعة من العقائد والنظريات ، والأخلاق الحركية باعتبارها امتدادا كميًّا للأخلاق السكونية .

بيد أن الرؤية لا تقف عند حد الإنكار . فإن الإنكار سلب ، والسلب لا يزداد ولا ينتظر الزيادة ، وإنما تكون الزيادة فى جانب الإيجاب والإثبات . فما كان محاولة غامضة فى نقطة ما من التجربة يصبح محاولة واضحة فى نقط أخرى كذلك . ثم هو ينتقل من المحاولة الضعيفة إلى محاولة قوية . ومن المحاولة المتفرقة إلى محاولة مجتمعة . ويبقى بعد ذلك أن مرحلة تكوين المذهب قابلة لأن تسير فى أى اتجاه . وهنا يبدأ الفيلسوف فى الترنح . يتقدم تارة ، ويتراجع أخرى ، يصيب مرة ويخطئ أخرى[1] . ومع ذلك قد لا يبقى شيء مما يقرره ويبقى بعد ذلك المنهج القائم على الرؤية ، وعلى التجربة الموجهة بالرؤية . وليس هذا بالشيء اليسير ، أن يخلف الفيلسوف جانبا الأشكال المألوفة للتفكير التحليلى الذى تلويه اللغة . وتاريخ الفلسفة يقرر ، كما يلاحظ ذلك بحق شارل بيجى ، أن المنهج هو الباقى ، أما المذهب فإلى زوال . فأفلاطون وديكارت وكانْت وغير هؤلاء كثير ، لم يبق من فلسفاتهم إلا مناهجهم . لم يبق إلا منهج الجدل عند أفلاطون ، ومنهج الترتيب والنظام عند ديكارت ، والمنهج النقدى عند كانْت .

---

(١) P.M., p. 121.

## الفصل الثالث

# رؤية الديمومة

« فى هذا العالم الواسع الذى لا يحده مقياس — ونعنى به عالم العقل والمادة — توجد نقطة واحدة، نقطة لا ينطبق عليها العلم، ولا ينطبق عليها أسلوب من أساليب البحث . وستظل كذلك لا من الوجهة العلمية فحسب بل من الوجهة المنطقية كذلك : تلك النقطة هى الذات الفردية » .

بلانك : حدود العلم

لكل فلسفة رؤية تصدر عنها ، ويحاول الفيلسوف أن يصوغها فى عبارة من عنده . وقد حاول برجسون أن يكشف عن رؤية كل من سبنوزا وبركلى(١) . أما رؤيته هو فقد تكفل بإلقاء الأضواء عليها عندما ظهر كتاب المؤرخ الدنمركى هفدنج عن « فلسفة برجسون » عام ١٩١٦ . فقد أرسل إليه برجسون خطاباً يعترض فيه على وضع « الرؤية » مركزا لفلسفته ، ويقرر المحور الذى يجب أن تدور حوله كل فلسفته . يقول « إن كل تلخيص لنظرياتى من شأنه أن يشوهها فى مجموعها ، ويعرضها، فى رأيى ، بعد ذلك إلى عدة انتقادات ، اللهم إلا إذا نفذ الباحث منذ البداية وعاد دائماً أبداً إلى المبدأ الذى أعده محور مذهبى بأكمله ألا وهو رؤية الديمومة(٢) » .

برجسون إذن لا يفصل بين الرؤية والديمومة ، أى بين المنهج والمذهب . ولا أدل على ذلك من أن مجرد الحديث عن المنهج يتضمن توغلا فى صميم مذهبه . ويبدو لأول وهلة أننا قد وقعنا فى نفس الخطأ الذى تورط فيه هفدنج عندما عرضنا أولا للمنهج كوحدة قائمة بذاتها . غير أن هذا القول ليس بالصحيح . والصحيح هو أننا أردنا أن نكشف عن الطريقة التى ينظر بها برجسون إلى الأشياء . وكل ما يقصد إليه برجسون من رسالته إلى هفدنج هو الاعتراض على من يريد أن يتقبل المنهج دون نتائج المنهج . فمثل ذلك كمثل من يريد أن يعزل الحركة عن اللحن الموسيقى ، أو كمن يريد أن ينتزع الزمان من صميم الحياة الباطنة .

(١) P.M., pp. 123-133.

(٢) H. Hoffding : La Philosophie de Bergson, Alcan 1916. pp. 161.

ولكن لماذا ذهب برجسون إلى تقرير هذه العلاقة الضرورية بين الرؤية والديمومة ؟ هنا يقول برجسون إن سبب ذلك هو أن ممارسة الرؤية لا تستلزم الخروج من الزمان كما كان يعتقد بعض الفلاسفة أمثال شوبنهور وشلنج . ذلك أن هؤلاء الفلاسفة خيل إليهم أن العقل ينصب على الزمان . ولما كانت الرؤية ملكة فائقة للعقل فقد تراءى لهم أن التفوق على العقل يعني الخروج من الزمان[١] . بيد أن برجسون يقرر أن الزمان ، موضوع العقل ، ليس إلا زماناً مكانيا temps spatialisé والسبب الذى دفع برجسون إلى مناقشة فكرة الزمان هو أنها كامنة فى الفلسفة والرياضة . ولا أدل على ذلك من أن نظريته فى « المعطيات » تتلخص فى نقده لفكرة الزمان على النحو الذى نشاهده فيه عند الفلاسفة وعلماء الرياضة . وليس هذا بالشيء الجديد على برجسون . ذلك أنه كان مهتما ، فى شبابه ، بالعلوم الرياضية والفزيائية حتى أن أحد أساتذته أعلن أن اهتمام برجسون بالفلسفة ينطوى على خسارة عظيمة تلحق علم الرياضة[٢] .

والذى تصور الزمان على نمط المكان كثير من الفلاسفة يجتزئ برجسون منهم فيلسوفين هما هربرت سبنسر وعمانوئيل كانت . وهو يأخذ على الأول أن فكرة الزمان تكاد تكون معدومة فى مذهبه . وأنه لم يفطن إلى الدور الكبير الذى تقوم به الديمومة فى صميم التطور . يقول: « أدركت أن الزمان ، فى فلسفة سبنسر ، عديم الجدوى ولا يفعل شيئا. وما لا يفعل شيئا هو والعدم سيان. ومع ذلك فقد قلت لنفسى إن الزمان شىء ما ، وهو إذن ذو فاعلية . وماذا يستطيع أن يفعل ؟ إن البداهة تجيب على ذلك بأن الزمان من شأنه أن يقف حائلا دون تحقيق الكل دفعة واحدة . أليس هذا دليلا على أن اللاتعين هو من طبيعة الأشياء ؟ ألا يحق القول بأن الزمان هو هذا اللاتعين بذاته ؟[٣] » .

أما كانت فإن برجسون يتخذه نموذجاً أعلى للفلاسفة الذين يشوهون طبيعة الزمان . فالزمان يتكون عنده ، من حقيقة المكان . ولا أدل على ذلك من أنه يجعل الأدلة متوازية فى كلا العرضين . وهو لذلك لم يجد حرجاً فى عرضهما فى نهاية الفصل

(١) P.M., p. 26.

(٢) برغسون ، فرانسوا ماير ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دار بيروت ١٩٥٥ ص ٥

(٣) P.M., 102 E.C., p. 30.

الخاص بهما ، وكأنهما شيء واحد من حيث طبيعتهما . ولذا لم يجعل الزمان عنصرا جوهريًّا فى طبيعة الوجود، وإنما اعتبره صورة من صور الحساسية ، وليس صورة للأشياء فى ذاتها[١] . وهكذا عالج فكرة الزمان دون أن يفهمها على وجهها الصحيح . فهو لم يقل كلمة واحدة فيها إشارة إلى طابع الحركة فى الزمان . أما برجسون فهو يقرر مع كانْت أن المكان المتجانس صورة من صور الحساسية[٢] . ويقرر كذلك وجود رابطة وثيقة بين الملكة التى تتصور وسطا متجانسا مثل المكان وبين الملكة التى تفكر بواسطة التصورات العامة[٣] . ونزيد المسألة إيضاحا فنقول إن الحس والعقل، عند كانْت ، يتفقان فى إحالة المعرفة المطلقة إلى معرفة نسبية ، ذلك أن وظيفة هذه القوى هى تركيب موضوعات محسوسة . من هذه الوجهة الوجودية وليس من الوجهة المنطقية لا يلزم الفصل بين الحس والعقل . والتركيب هنا ينطوى على معنى التوحيد unification . ومن شأن التوحيد أن يفرض التجانس على المتنوعات بحيث تنتظم فى قوالب عامة معدة من قبل هى التصورات . ويطلق كانْت لفظ التصور على المقولة catégorie ليس إلا . ومع ذلك فقد يطلق التصور على الفكرة idée فى بعض النصوص ، ولكنه فى هذه الحالة يعرف الفكرة بأنها تصور لا يرتبط بمعطيات الحس مباشرة[٤] ، وذلك على الضد من المقولة .

ثم يقرر برجسون أن التجانس شرط من شروط التقطيع . وما هو قابل للتقطيع لا ينتسب إلى مجال الحياة ، وإنما إلى مجال المادة . ولذلك فإن برجسون يفصل بين المكان والحياة . ويتساءل : ما هو إذن هذا الزمان الذى ليس له حركة ؟ إن الحركة حياة ، والحياة تغير ، والتغير ديمومة ، والديمومة زمان . فصفات الحركة هى هى بعينها صفات الزمان الرئيسية . الزمان والمكان إذن شيئان مختلفان اختلافاً كليا .

وهذا الطابع الحركى للزمان هو الذى يميزه تمام التمييز من المكان . وعدم الالتفات إلى هذا الطابع أفضى بكانْت إلى الحديث عن شبح للزمان خال من الحيوية والحركة . وكانْت هنا يجرى على نفس النمط الذى كان يجرى عليه الفلاسفة العقليون ومن قبلهم فلاسفة اليونان وأرسطو بوجه خاص عندما فصل بين الزمان

(١) Kant : Critique de la Raison Pure, Esthétique Transcenddantale.

(٢) D.I., p. 69- 70.

(٣) Ibid., p. 73.

(٤) Kant : C.R.P., p. 301-302.

والحركة من حيث أن الحركة خاصية المتحرك غير منفكة عنه . أما الزمان فمشترك بين الحركات جميعا . وكذلك من حيث أن الحركة سريعة أو بطيئة ، بينما الزمان راتب ليس له سرعة . وهذا الفصل المفتعل بين الزمان والحركة هو الذى جعل أرسطو يقرر أن الزمان قد يوجد وقد لا يوجد . أما اعتبار الزمان عنصرا جوهريا داخلا فى تكوين الوجود فمن شأنه أن يدفعنا إلى عدم الوقوع فى هذا التناقض . ونزيد فنقول إن أرسطو يطبق على الزمان ما يطبق على المكان . إذ هو يقرر أن المتقدم والمتأخر يقالان بالإضافة إلى الزمان وإلى المكان . « فإننا نعرف الزمان حين نحدد الحركة بتقسيمها إلى متقدم ومتأخر ، ونقول إن زماناً قد مر حينما نشعر بوجود متقدم ومتأخر فى الحركة[١] » . ويشرح أرسطو هذا التعريف فيقول « إن الزمان ليس إذن حركة ، ولكنه لا يقوم إلا من جهة أن الحركة تتضمن المقدار أو العدد . والدليل على هذا أن العدد يسمح لنا بالتمييز بين الأكثر والأقل . والزمان يسمح بالتمييز بين الأكثر والأقل فى الحركة . فالزمان إذن نوع من العدد[٢] » .

والفزياء الحديثة ، وعلى الأخص فزياء أينشتين ، تقترب من نظرية أرسطو . ذلك أنها قد جعلت الزمان والمكان كميتين من نوع واحد . فلم يعد الزمان أكثر من أن يكون بعدا رابعاً يضاف إلى الأبعاد المكانية الثلاثة . وبرجسون ، فى مؤلفه « الديمومة والمعية » ، ينقد فكرة الزمان فى نظرية النسبية عند أينشتين . فالمعروف أن هذه النظرية تجعل الزمان نسبيا يرتبط بحركة الشخص وسرعته . والمعية بالنسبة إلى شخص معين لا تعتبر معية بالنسبة إلى شخص آخر يتحرك بسرعة مختلفة عن سرعة الأول . ويرد برجسون قائلا إن نسبية المعية ليست كذلك من الناحية الفلسفية ، أى من ناحية زمان حقيقى وواقعى . ذلك أننا لو سألنا ملاحظاً واقفاً فى الطريق وملاحظا واقفاً فى القطار عن الزمان الذى عاشه كل منهما فعلا لوجدنا أنه زمان واحد وأن المعية واحدة عند كليهما . وهكذا ينكر برجسون معية اللحظتين ، ويقرر معية التيارين النفسيين[٣] . ومهما يكن الأمر فإن نظرية أينشتين ، فى مجملها ، لا تخرج عن نظرية أرسطو فى الزمان . فهو يرى أن جوهر الزمان فى الآن ،

---

(١) السماع الطبيعى : ٢١٩ ب ، س ٢ .

(٢) السماع الطبيعى : ٢١٩ ب ، س ٢ — ٨ .

(٣) Bergson : Durée et Simultanéité, 4me ed., Alcan 1929, pp. 66-75.

وينظر إلى الآن على أنه النقطة[١] . ذلك أن « الحركة فى الآن مستحيلة »[٢] ويشرح ذلك ابن رشد فيقول « إن الآن فيه بمنزلة النقطة من الخط . فإنه كما إن النقطة مبدأ ونهاية لجزئى الخط كذلك الآن مبدأ ونهاية لجزئى الزمان الماضى والمستقبل». وكل ما هنالك من فارق بين الآن والنقطة أن « النقطة موجودة فى الخط بالفعل ومشار إليها . أما الآن إذا أخذ بالفعل فليس يمكن أن يشار إليه أصلا[٣] » .

والخطأ فى كلتا النظريتين ، نظرية أرسطو وأينشتين ، فى رأى برجسون ، هو أن الحركة هى التى تدفعنا إلى تصور الديمومة على غرار المكان[٤] ، كما أنها هى التى تدفعنا إلى عدم الخلط بين الزمان والمكان . فمن حيث أن الحركة تتحقق فى المكان نقرر خطأ ، أن الحركة متجانسة ، وقابلة للقسمة ، وبالتالى نخلط بين الفعل الذى بمقتضاه نقطع ذلك المكان ، وبين المكان الذى نقطعه . فهناك من جهة ، تأليف يضم تلك الأوضاع جميعا . وهناك من جهة أخرى ، أوضاع متتالية . والعنصر الأول ليس له وجود حقيقى إلا فى صميم شعورنا ، فهو كيف . أما العنصر الثانى فهو كم متصل . ومن هذه الوجهة يكشف برجسون عن مغالطات المدرسة الايلية . ذلك لأنه لما كانت الحركة إنما تتألف من أجزاء شبيهة بأجزاء المسافة نفسها فإن هذه المسافة لن تقطع مطلقا . بيد أن الواقع أن كل خطوة من خطوات أخيل هى فى حد ذاتها فعل بسيط غير قابل للقسمة . فلا بد لأخيل أن يسبق السلحفاة بعد عدد معين من تلك الأفعال . والوهم الذى وقع فيه الإيليون إنما يرجع إلى أنهم وحدوا بين تلك السلسلة من الأفعال التى لا تقبل القسمة وبين المكان المتجانس الذى يضمها[٥] . بيد أن الإيليين ، ومن على شاكلتهم ، لهم العذر فى ذلك التوحيد . لأن هذا من شأنه أن يسمح للتأثير فى الأشياء ، وتأثير الأشياء فينا ، أما الحركة فتبقى شيئا يضاف إلى الساكن ، وليس شيئا أصيلا . والواقع أن السكون هو وضع من أوضاع الشيء ينشأ من احتكاكنا به على نفس النمط الذى نجده عندما نلاحظ قطارين

---

(١) Ibid., p. 68.

(٢) السماع الطبيعى : ٢٣٤ أ ، س ٢٤ .

(٣) وسائل ابن رشد ، ط ١ ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ١٩٤٧ ص ٥١ .

(٤) D.S.. p. 64.

(٥) D.I p. 84.

يسيران بسرعة واحدة ، واتجاه واحد ، وفى خطين متوازيين . فكل من القطارين يبدو ساكناً بالنسبة للمسافر فى القطار الآخر بحيث يتمكن المسافر ، عندئذ من التحدث إلى مسافر آخر يوجد فى القطار الآخر . والمغالطة هنا هى فى اعتبار هذا الموقف الشاذ موقفا طبيعيا .

والتغير كذلك مثل الحركة لا يقبل القسمة والتجزئة . بل إن برجسون يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر أن التغير حقيقة واقعية لا تقتضى وجود شىء متغير . وكذلك الحركة واقعية لا تقتضى متحركا . والطبيعة كلها قوامها هذا التغير المستمر ، وليس السكون أو الوقوف[1] . وكل من الحركة والتغير ليس من الامتداد فى شىء ، إذ أن كلا منهما عبارة عن عملية تتحقق فى الزمان . ومن هنا نرى أن الحركة ، بهذا المفهوم البرجسونى ، تضع فارقاً فى الطبيعة بين المكان والزمان .

والزمان الحى ينكشف لنا ، أولا وقبل كل شىء ، فى الحياة النفسية ، وذلك لاعتبارين . الاعتبار الأول أن وجود الذات هو الواقعة الأولى التى نحن أكثر ما نكون تيقنا منها . ونحن ندركها إدراكا باطنيا عميقاً. فماذا عسى أن تكون طبيعة هذا « الوجود » ؟ والإجابة عن هذا السؤال هى موضوع رسالة الدكتوراه . والاعتبار الثانى هو أن برجسون يريد أن يقيم ميتافزيقا ابتداء من معطيات السيكلوجيا ، وهو متأثر فى هذا الاتجاه بالروح البيرانية . والاعتبار الأول ، عندئذ هو بمثابة الدعامة للاعتبار الثانى . إن التجربة السيكلوجية تظهرنا على الأحوال التى نعثر فيها على كل من الزمان المكانى والزمان الحى . إن الزمان الأول يقابل الأنا السطحى الذى يكوّن الطبقة الخارجية لوجودنا حيث نحيا ، فى العادة ، مشغولين بضرورات الحياة . وهو مجموعة من الحالات الجامدة تشبه أوراق الخريف الميتة التى قد تناثرت على صفحة الغدير [2]. ولذا فإن هذه الحالات تنزع إلى اتخاذ صورة الكثرة العددية ، والانتشار فى مكان متجانس . وسرعان ما تستحيل تلك الحالات إلى موضوعات أو أشياء لكى لا تلبث أن تنفصل بعضها عن بعض حتى ينتهى بها الأمر إلى أن تنفصل عنا نحن . وعندئذ تعبر كل منها عن نفسها ، دون مشقة بما يتفق مع طابعها

---

(١) P.M., pp. 159-165.

(٢) D.I., p. 101.

العام . وبذلك تخضع للدراسة الوصفية التحليلية التى تتسم بها المدارس السيكلوجية الآلية ، وخاصة المدرسة السيكوفزيقية التى تحاول قياس شدة الحالات النفسية . ذلك أن تطبيق القياس هنا هو خلط بين المكان والزمان .

أما الزمان الثانى فهو يقابل الأنا العميق الذى يتسم بالتداخل والتنظيم والاندماج. ونحن ندرك هذا الأنا عندما نحاول أن نعزل الوقائع السيكلوجية الباطنة الحية عن تلك الصورة المتكسرة التى أحالتها إلى شيء جامد ثابت فى المكان المتجانس . فليس فى النفس الإنسانية سوى عمليات ، وليس أشياء . ذلك أن من شأن كل إحساس أن يتغير بمجرد أن يتكرر . إذ أن التكرار يكسبه صبغة جديدة . وهو إذا كان قد يبدو لى ثابتا من يوم إلى آخر فذلك لأننى أدركه الآن من خلال الموضوع الذى كان هو العلة فى ظهوره ، أو من خلال الكلمة التى تعبر عنه . فالكلمة لا تستبقى إلا الجانب الموضوعى اللاشخصى . فعندما تتحدث اللغة مثلا عن الحب فإنما تتحدث عنه بصفة عامة كأنه واحد عند جميع الناس . بينما الواقع أن لكل منا طريقته الخاصة فى الحب وفى الكراهية . وهذا الحب وتلك الكراهية إنما يعكسان شخصيتنا بأكملها[١] . ويضرب برجسون مثلا آخر بإدراكنا البصرى لموضوع خارجى . فمهما يبدو على هذا الموضوع من سكون وتجمد فإن ما لدى من صورة بصرية عنه تختلف من لحظة إلى أخرى . ومثلها فى ذلك كمثل الكرة الثلجية التى تتضخم من تجمد الجليد حول نفسه . وهكذا يوسع برجسون مبدأ هرقليطس نفسه بحيث يشمل الذات أيضا فينسحب التغير على الداخل كما هو على الخارج . فليس ثمة وجدان أو تصور أو إرادة تظل على ما هى عليه دون أن تتغير . فكل حالة نفسية تتضخم باستمرار حاملة معها كل ما تجمع فيها . وما يبدو من انفصال ظاهرى بين الحالات النفسية إنما هو شبيه بضربات الدف التى تنبعث من بعيد فى داخل السمفونية الواحدة . ومعنى ذلك أن كل حالة نفسية إن هى إلا نقطة فى وسط منطقة متحركة تضم كل ما يكوّن صميم وجودنا . وهذه المنطقة بأسرها هى التى تكوّن ، فى الحقيقة ، ما نسميه بحالاتنا النفسية . وهذه الحالات هى تتابع فى مجرى متدفق مستمر لا نهاية له . ويبقى أن الذات التى لا تتغير هى ذات لا تتمتع

---

(١) Ibid., p. 124.

بأية ديمومة يكون من شأنها أن تسيل وتجرى وتتدفق . وأنها لن تكون عندئذ إلا مجرد معادل ثابت équivalent satatique يلائم مقتضيات المنطق واللغة[١] . أما الذات على نحو ما تتعاقب وتتطور من خلف تلك الرموز التى تستتر تحتها فإن الزمان هو نسيجها . وأخطأ الإليون إذن عندما حاولوا أن يركبوا الحياة النفسية من حالات ولحظات وأفكار وكأنها وقائع متمايزة أو أشياء جامدة . فهذه ليست إلا صورا آنية قد التقطناها للواقع المتحرك .

الحياة النفسية إذن بطبيعتها لا تقبل القسمة أو التجزئة بحيث يمكن القول بأن ديمومتنا لا تحتمل رجعة الماضى . ويخطئ من يقرر أن التاريخ يعيد نفسه . فليس ثمة رجعة إلى الوراء ، بل تقدم مستمر يمتنع معه تكرر حالات بعينها . والسبب فى ذلك أن كل لحظة تتضمن ، علاوة على سابقتها ، تلك الذكرى التى خلفتها اللحظة السابقة. ولكن هذا لا يعنى أن الديمومة بلا ماض . وإلا لو كان الأمر كذلك لما كان هناك غير الحاضر ، وبالتالى لم يكن للديمومة الحية وجود . ذلك أن ارتباط الماضى بالحاضر يتفق مع تقرير عدم القابلية للتجزئة بالنسبة إلى التغير . فالتغير إذا ما أدركناه من الخارج يبدو وكأنه مركب من مجموعة من الحركات تفصلها وقفة بين كل حركة وأخرى . أما إذا أدركناه من الداخل فإنه يبدو لنا أن الوجود تغير ، وأن التغير غير قابل للقسمة . وأن مثل هذا التغير يستلزم ارتباط الماضى بالحاضر . ونزيد القول وضوحاً فنقرر إن من شأن الماضى أن ينمو ويتزايد بغير انقطاع[٢] . ثم هو يتجه نحو الحاضر ، وينعطف على المستقبل . وهكذا لا تقف النفس عند الوجود الآنى ، أى أنها لا تقف فى نقطة زمنية لا متناهية فى الصغر . إذ هى متجهة الآن ، ومن الآن إلى الأمام . ووجودها فى الآن إذن يحمل معنى الحركة نحو المستقبل . أما الاقتصار على الوجود الآنى l'être instantané ، أى الوجود فى الحاضر ، فهو وجود بلا مستقبل لأنه بلا ماض . ومعنى ذلك أن الحاضر طبقة سميكة من الديمومة تنطوى على ماض من جهة ، وعلى مستقبل من جهة أخرى . إذ أن الحاضر إدراك للماضى وانعطاف نحو المستقبل، أى أنه إحساس وحركة معا[٣] sensori-moteur .

---

(١) Bergson : L'Evolution Créatrice, 77ed., P.U.F 1948 p. 4.

(٢) p.M., p. 173.

(٣) M.M., p. 149.

ونزيد القول إيضاحاً فنقرر أن الحاضر لا يمكن إدراكه إلا على أنه ماض . وهو من أجل ذلك يتكئ على الماضى . والماضى من ناحيته يدفع الحاضر نحو المستقبل . ولذا نقول إن للحاضر مستقبلا لأنه سيصبح ماضياً . وهذه الرابطة الوثيقة بين المستقبل والماضى هى التى تحرر الزمان وتجعله ينطلق .

الديمومة إذن تعنى الذاكرة . وبرجسون يؤكد هذه الحقيقة فى « المادة والذاكرة » . ذلك أنه يقرر ضربين من الذاكرة : ذاكرة الجسم وهى تسترجع الماضى إلى الحاضر بطريقة آلية نفعية . ذلك أن الجسم « مركز عمل »[1] وهو ممر الحركات الصادرة والواردة ، وأداة الوصل بين الأشياء المؤثرة فينا ، وما نؤثر فيه من أشياء . فليس بوسعه أن يحفظ صورا ، « ولا أن يبعث صورا[2] » ، ولكنه يوفر للصور الوسيلة كى تصير مادية . ومن شأن هذه الوظيفة للجسم أن تجمد جزءا من الشعور على هيئة « أنا سطحى » يرتبط بالعالم الخارجى ، ولا يلتفت إلى الماضى إلا بقدر ما يسهم به فى إنارة الموقف الحاضر . ولذلك فإن المراكز العصبية والأدوات الحسية التى ترتبط بها إن هى إلا مجرد أدوات انتخاب مكلفة بأن تنتخب من الساحة الواسعة التى تعج بالذكريات تلك التى لها فائدة عملية . وينتقل برجسون من ذلك إلى تقرير وجود الضرب الآخر من الذاكرة ، وهو الذاكرة التصورية الخالصة . تختزن الماضى كله وتحيا فى ديمومة مستمرة ، إنها « الأنا العميق » . ويتضح ذلك بالنظر فى الأحلام . فالأحلام تتناول ماضينا كله ، ولا تقتصر على حالة واحدة معينة يحدها الاهتمام والانتباه كما يحدث فى اليقظة . وهى ، من أجل ذلك ، تشير إلى الجزء الباقى من الشعور وهو اللاشعور . يقول برجسون إن الشعور ، وهو مجموع الذكريات كلها ، فى الإمكان أن نرمز إليه بمخروط مقلوب ، زاوية الرأس فى مستوى الحاضر . ونحن نميل إلى أن ننتشر على طول « ب حـ » ، أى فى أقسام المخروط الفسيحة ، أى فى مستوى الحلم ، وذلك عندما نعزل عن الحالات الحسية والحركية من أجل حياة حالمة . بيد أننا نميل كذلك إلى التركيز فى « ا » وهو رأس المخروط عندما نرتبط بالواقع ارتباطاً وثيقاً ، ونستجيب لمثيرات حسية[3]. وهكذا يحيا

---

(١) M.M., p. 14.

(٢) M.M., p. 14.

(٣) M.M., pp. 169-170

الإنسان حياتين . حياة مرتبطة بالفائدة والعمل والضرورة الخارجية ، وحياة مرتبطة بالتأمل والتفكير والانفصال عن الانتباه إلى الحياة . ونحن ، فى الواقع ، نترجح بين هذين المستويين . ذلك أننا لا نستطيع أن نحيا فى الحاضر فقط فنكتفى بالاستجابة للمؤثرات الحاضرة استجابة مباشرة لا أثر فيها للتذكر . فذلك من شأن الحيوانات الدنيا . ثم إنه ليس فى إمكان المرء أن يحيا فى الماضى فقط فيكتفى باجترار الذكريات الماضية دون أن يحاول الاستفادة من تلك الذكريات فى مواجهة الموقف الحاضر . فذلك من شأنه أن يمنع التكيف مع الواقع . أما المشاهد فعلا فهو محاولة التوفيق بين هذين المستويين أو بالأحرى بين هذين الضربين من الذاكرة ، وذلك بالانتقال المستمر من مجال الفعل إلى مجال الحلم وبالعكس مما يتفق مع طبيعة الديمومة . أما السكون عند مستوى واحد فمن شأنه القضاء على الديمومة . الحياة الإنسانية إذن هى هذا التوتر المستمر بين الارتباط بالحياة والانفصال عنها ، بين الانغماس فى الحاضر والتحلل منه ، بين الخضوع للمادة والتحرر منها ، بين الاندماج فى الفعل والعلو عليه[1] .

ولما كانت الديمومة ذاكرة ، والذاكرة ذات ثلاثة أبعاد أكثرها عمقاً هو المستقبل . ولما كان المستقبل يعنى التفتح والتحرر والانطلاق فمعنى ذلك أننا فى الديمومة بإزاء شيء جديد ، أى شيء غير متوقع ولا يمكن التنبؤ به . ذلك أن التنبؤ يعنى أن نسقط على المستقبل ما أدركناه فى الماضى ، أو أن نتصور تأليفاً جديدا فى داخل نظام جديد لعناصر قديمة سبق لنا إدراكها . وأما ما لم يسبق إدراكه قط ، وما هو فى الوقت نفسه بسيط فهذا ما لا يمكن توقعه أو التنبؤ به . ولذلك يقرر برجسون أن الديمومة تعنى التطور . أى أن الكل ليس بعد من المعطيات . بيد أن برجسون عندما يقرر التطور فإنه لا يربط بينه وبين المذهب المادى . فالربط بينهما وهم ينشأ عن تصور ظاهرة التعضون organisation على غرار الصناعة البشرية . وهنا يستعير برجسون صورة هندسية للتعبير عن هذه التفرقة . فى حالة التعضون ننتقل من المركز إلى المحيط . نبدأ من نقطة تكاد تكون نقطة رياضية تنتشر حولها دوائر تأخذ فى الاتساع والتضخم . وعلى الضد من ذلك الصناعة حيث ننتقل من

---

(١) J. Chevalier : Bergson, new. ed., p p. 182, 183.

المحيط إلى المركز . والطبيعة فى تطورها تجرى على نمط التنظيم العضوى وليس على أساس الصناعة . ومن أجل ذلك ينقد برجسون كلا من الآلية والغائية . ذلك أن الآلية تفترض أن الكائن الحى مجرد مركب من عناصر سابقة وأن الأنواع الحية نشأت من أصول متجانسة نمت وتحولت بتأثير القوى الفزيائية والكيميائية على ما شاءت الصدفة العمياء . بينما يرى برجسون أن خصائص الحياة النفسية متحققة فى الحياة النامية أيضا . فالكائن الحى وحدة مركبة من أعضاء تتكون بالنمو من الداخل ، ولم تتكون بالإضافة من الخارج على ترتيب معين فى أزمنة متطاولة . فهو يلاحظ مثلا وحدة تركيب فى أعضاء معقدة غاية التعقيد فى سلاسل مختلفة من الأحياء منفصلة منذ عهد بعيد ؛ كالشبكية مثلا ، فهذه تنشأ، فى الحيوان الفقرى، فى الجنين من الدماغ . بينما هى تنشأ ، فى الحيوان الرخو ، من الجلد . وهذا دليل على أن الحياة ليست هى المادة . وعلاقة الحياة بالمادة شبيهة بتلك التى توجد بين ماء النهر والقناة التى يسير فيها . فالماء ليس هو القناة . ولذلك يرفض برجسون شتى النظريات الآلية التى تفسر طبيعة التطور . فهو ينقد نظرية دارون ، إذ هى تعتمد على محض الاتفاق أو الصدفة فى حياة النبات والحيوان ، وأن الفرق بين الإنسان والحيوان هو فارق بالكم ، أو بالدرجة فحسب . ذلك أن دارون يتخذ من التغير العرضى معيارا يفسر به تسلسل الأنواع ، وتفرعها بعضها من بعض . وبرجسون كذلك ضد القول بالتحول المفاجئ الذى من شأنه أن ينتج أشكالا جديدة ، وضد القول بوراثة الخصائص المكتسبة كما نجده عند كوب . وهو أيضا ينقض نظرية لامارك التى ترد التطور إلى التأثير المباشر للبيئة بتربتها وغذائها ومناخها . إذ هو –لامارك– يرى أن البيئة تولد فى الحيوان حاجات مختلفة فيبذل مجهودا لإرضاء حاجاته ، وينتهى مجهوده المتصل إلى تعديل الأعضاء ، بل إلى نقلها من موضع إلى آخر من جسمه . فإن استخدام العضو ينميه وعدم استخدامه يضمره ، والوراثة تنقل العضو على حالة من النمو أو الضمور(١) .

أما الغائية فمثلها كمثل الآلية من حيث أنها تفترض مقدما أن كل شيء معروف وأن الوجود كتلة حاضرة ، وأنه من الممكن للمستقبل أن يقرأ فى الحاضر . يقول

---

(١) E.C., pp. 53-88.

« إنه لمن العبث أن يحاول المرء أن يحدد للحياة غرضا ، بالمعنى الإنسانى لهذه الكلمة . فإن القول بوجود غرض معين إنما يعنى القول بوجود نموذج سابق لا يعوزه سوى أن يتحقق بالفعل . ومثل هذا القول يفترض أن كل شىء موجود دفعة واحدة ، وأن من الممكن للمستقبل أن يقرأ فى الحاضر . فنحن هنا نفترض أن الحياة فى حركتها وتكاملها تتصرف كعقلنا تماما . والعقل إن هو إلا نظرة جزئية ثابتة إلى الطبيعة ، ومكانه الطبيعى خارج الزمان[١] .

وكل ما هنالك من فارق بين الغائية والآلية هو أن الغائية آلية مقلوبة ، لأنها تضع النور ، الذى تزعم أنه يهدينا ، أمامنا لا خلفنا كما تفعل الآلية فتستعين بذلك عن دفع الماضى بجاذبية المستقبل . أما التطور البرجسونى ، منظورا إليه من خلال طبيعة الديمومة ، فما هو إلا تعبير عن حركة حيوية ليس من السهل تحديد اتجاهها مقدما . وهنا يستعين برجسون بالصور لإنارة ما قد يكون غامضا فى هذه الفكرة الجديدة ، فيشبه حركة التطور بقنبلة قد انفجرت وتناثرت أجزاؤها ، ولم تلبث هذه الأجزاء المفرقعة أن انفجرت بدورها إلى أجزاء أخرى من شأنها أن تنفجر ، وهكذا . أما نحن فلا ندرك من هذه العملية سوى تلك الحركات المبعثرة هنا وهناك ، وهى حركات تلك الأجزاء المفرقعة . بيد أنه فى الإمكان الصعود إلى الحركة الأصلية التى انبعثت منها كل تلك العملية[٢] . ونحن نعتقد أن المعنى المقصود من هذه الصورة هو أقرب إلى السلبية منه إلى الإيجابية ، أى أقرب إلى القول بأن الظواهر البيولوجية « ليس فى الإمكان » تفسيرها بمجموعة من القوانين الميكانيكية . وقد يكون من الممكن أن نفسر الأشكال الأولية للحياة بمجموعة هذه القوانين . بيد أن ذلك ما كان يمكن أن يكون لولا أن الدفعة الباطنة ، الكامنة فى صميم تلك الأشكال الأولية ، قد وقفت من المادة موقفاً متواضعاً قوامه مصانعة القوى الطبيعية والكيماوية ، ومسايرة المادة نفسها فى جانب من سبيلها . ومع ذلك فإن هذه الدفعة الباطنة لم تلبث أن حولت المادة شيئا فشيئا عن طريقها فظهرت بالتالى أشكال حية أكثر تركيباً وتعقدا . وهذه الأشكال ليس فى الإمكان التنبؤ بها . فقد كان من الممكن أن تكون

---

(١) Ibid., p. 51.

(٢) E.C., p. 99.

هذه الأشكال الحية مختلفة عما هى عليه الآن ، وأن تتخذ الحياة مظهرا خارجيا مباينا لما نعرفه اليوم ، وأن ترسم أشكالا مغايرة . وبالتالى فإن برجسون يرى أنه من المحتمل وجود الحياة فى كوكب آخر غير هذا الكوكب ، وفى منظومة شمسية أخرى . ولا يلزم بعد ذلك أن توجد نفس الأشكال الحية فيها[١] . ومعنى ذلك أن ظهور الأشكال الحية لا يخضع إلا إلى عاملين لا ثالث لهما . العامل الأول هو أن الحياة تنطوى فى صميمها على قوة خالقة والعامل الثانى هو مقاومة المادة .

ولكن مسألة تقوم حينئذ وهى هذه : كيف نشأت المادة ؟ يرى برجسون أن للوجود مستويات مختلفة تترجح بين التوتر والتراخى . التوتر يتمثل فى عملية ارتدادية تنسحب فيها النفس عن العالم الخارجى ومشتقاته حتى إنها تستبعد المدركات الحسية والذكريات الملازمة لها ، وكذلك الميول والرغبات والأفعال التى ترتبط بها . ولكن ليس معنى هذا أن النفس ، عندئذ ، تحمل معنى اللاوجود كما يذهب إلى ذلك سارتر . إذ أنها ما زالت مرتبطة بماضيها . أما التراخى فيتمثل فى عملية انبساطية نمارسها وكأننا نتحرك من مركز الدائرة إلى المحيط ، من الأعماق إلى السطح . وبذلك نقطع الجهد الذى يدفع إلى الحاضر أكبر جزء ممكن من الماضى . وفى الحد الأقصى لهذا القطع نتجاور مع الديمومة وهى فى حالة الارتخاء والامتداد . أى فى حالة المادية . والمادية تجانس وتكرار بحت .

من هذه الوجهة يمكننا القول بأن الوجود يعرض ذاته مرة فى صورة الصيرورة والديمومة ومرة أخرى فى صورة الثبات والمادة . وكلتا الصورتين ضرورية . غير أنهما إمكانيتان نهائيتان لطرفى الوجود من حيث إن إيجاد الصورة للوجود على شكل روح خالص أو مادة خالصة لا يتم بالفعل وإن كان يتم بالقوة إن صح استخدام هذا التعبير الأرسطى ، باعتبار أنه ليس فى الإمكان الوصول إلى أحد الطرفين فى الواقع[٢] . وقد عرض برجسون لهذه الفكرة عندما اعتبر الأجسام كلها صورا ومركبات صور ، وعندما قرر أن المادة المطلقة ، حيث إنها تعارض طبيعة الروح ، لا وجود لها إلا فى عالم الأذهان . وأن طبيعة الأشياء ليست روحا بالمعنى الدقيق ،

---

(١) E.C., p. 257.

(٢) P.M., p. 102.

وليست جسما جامدا ، بل إنها بين الاثنين ؛ عبارة عن مجموعة صور إن تركزت واتحدت فيما بينها اقتربت مما نسميه روحا وفكرا ، وإن تشعبت وتبددت اقتربت مما نسميه مادة وجسما .

نشأت المادة إذن من وهن التيار الحيوى أو توقفه . أى إنها ليست إلا شيئا نفسيا تجمد وتمدد . ويحاول برجسون أن يصور هذا المعنى أكثر من مرة . فهو مرة يتصور ماء يندفع من نافورة ويرتفع خطا كثيفا دقيقا ثم يهبط على شكل مروحة وقد انفصلت نقطه المتراصة وتباعدت وتساقطت فى مساحة أوسع . ومرة أخرى يتصور حركة الذراع [١] عندما يسقط من أعلى إلى أسفل فإن ثمة شيئا لابد أن يتبقى فيها . وذلك الشيء هو النغمة الإرادية التى تشيع فيها ، والتى تعمل جاهدة على أن تعود فتدفعها . فصورة الحركة الخالقة التى تنحل تمثل المادة تمثيلا صحيحا إلى حد بعيد .

ونخلص من ذلك إلى أن المادة ليست مبدأ قائما بذاته . ونحن نخطئ عندما ننظر إلى الأجزاء المادية الصغيرة نظرة سكونية فنتصورها على أنها مكتملة التكوين ، متلاصقة بعضها إلى جوار بعض . بينما هى ، فى الواقع ، داخلة فى نطاق ذلك الكل الذى هو أقرب ما يكون إلى الوعى أو الشعور . وأبسط مثال لذلك هو ذوبان السكر فى الماء [٢] . فهذه الظاهرة تدل على أننا هنا بإزاء تعاقب زمنى قد ارتبط بديمومتى الخاصة . لأن المدة التى يستغرقها ذوبان السكر هى مدة حقيقية وثيقة الصلة بحياتى النفسية . وقد يكون كوب الماء ، والسكر ، وعملية الذوبان هى مجرد تجريدات . ولكن ذلك الكل الذى اقتطعنا منه تلك التجريدات هو أقرب ما يكون إلى ديمومة فيها من التقدم مثل ما فى الشعور . ولكن إذا كان العلم يقتطع ويعزل ويكوّن مجموعات مستقلة بعضها عن بعض فما ذلك إلا لتسهيل الدراسة فحسب . أما الواقع فهو أن لهذه المجموعات ، إذا ما أرجعناها إلى مراكزها فى الكل ، ديمومة خاصة ، وبالتالى نوعا من الوجود شبيها بوجودنا . ولذلك أخطأ ديكارت فى مثال قطعة الشمع حين قال إن ما يتبقى من الشمع المذاب هو الامتداد .

---

(١) Ibid., p. 158,180.

(٢) E.C., p. 9-10.

فضرب بذلك صفحا عن الديمومة والتغير والتاريخ . فحقيقة الديمومة قائمة فى الوجود عامة . وهى لا تختلف عنها فى مجال النفس . إنها ، فى المجالين ، لا تقبل الوحدة أو الكثرة . فالديمومة من جهة مجموعة هائلة من الإمكانيات والقوى . بيد أن هذه الإمكانيات تصدر عن دفعة واحدة أو عن سورة أصلية مشتركة . وهكذا يترجح برجسون بين الواقعية والتصورية. فهو يذهب، مع الواقعيين ، إلى أن العالم ليس وحدة واحدة بل هو يشتمل على كثرة . وهو يتفق مع التصوريين فى أن الكون وحدة على الرغم مما قد يبدو من تعدد الموجودات وتكثرها . فالأشياء تعتمد على الديمومة . بيد أن الديمومة ذاتها تفرز هذه المخلوقات . ومعنى ذلك أنه يستحيل فهم أى كائن وهو قائم وحده بل إنه يدرك « بالإضافة إلى » . ومع ذلك فإن الإضافة لا تعنى النسبية وإنكار المطلق ، وإنما تعنى الوحدة . والوحدة من شأنها أن تفضى إلى المطلق . فالديمومة فى تشابك مراحلها تجعل من الكثرة وحدة ، ثم تضيف عند كل مرحلة فى سيرها إلى تلك الوحدة واحدا .

على هذا النمط ندرك طبيعة التطور . فالتطور يتسم بطابع الخلق ، الخلق الدائب لأشكال جديدة ، وصور متباينة من الأنواع والأفراد . ويتسم كذلك بعدم السير فى اتجاه واحد ، بل فى ثلاثة اتجاهات متباينة . الاتجاه الأول هو حركة الحياة الصاعدة ويقابلها حركة المادة الهابطة . ونحن نعثر على هذا التقابل فى « الأوبانيشاد » ، وفى « تساعيات » أفلوطين حيث تسقط النفس عندما تحتك بالأشياء المحسوسة . بيد أن النفس تصعد إلى أعلى حتى تصبح وجودا لطيفا وبلا ثقل . والمادة ، هنا ، تلعب دورا سلبيا فى أنها عائق للنفس من التأمل فى الواحد . بينما المادة ، عند برجسون ، تقوم بدور إيجابى إذ أن السورة الحيوية تتخذ منها وسيلة وأداة للتطور .

أما الاتجاه الثانى فهو الانغماس فى باطن الموجودات حتى تكون فى تماس مع مركز الكون . وقد نجد هذا الاتجاه عند كثير من الفلاسفة نذكر من بينهم مين دى بيران. فهو يقرر أن النفس حين ترجع إلى ذاتها تجد ذاتها فى تماس مع منبع كل حقيقة وكل نور ، وتحس الله . وعند شوبنهور نجد أن الإرادة الكلية تعمل من باطن ، إذ هى التى تصور أعضاء الكائن الحى ، وهى التى تعمل فيه أثناء

اليقظة والنوم بدون انقطاع . وكذلك رافيسون يبين أن الله كامن فينا ، وليس فى الإمكان الكشف عنه ذلك لأنه فى عمق أعماقنا حيث لا نستطيع الوصول إليه .

أما الاتجاه الثالث والأخير فهو حركة التطور ذاتها . وهى حركة قد اتخذت أكثر من خط واحد لها . فثمة أنواع توقفت عن التطور ، وأخرى انتكست إلى الوراء . بيد أن التطور قد حقق التقدم فى ثلاثة اتجاهات يعبر عنها النبات بسباته وخموده torpeur ، والحيوان بغريزته instinct ، والإنسان بذكائه أو عقله intelligence . والاختلاف بين هذه الاتجاهات الثلاثة هو اختلاف فى الطبيعة وليس اختلافا فى الدرجة كما ظن خطأ معظم الفلاسفة منذ أيام أرسطو حتى يومنا هذا ، فيما يرى برجسون . ذلك أن الاختلاف يبدو فى تقوية خصائص كل اتجاه ، والزيادة من « نوعية » تلك الخصائص . ومعنى هذا أن وحدة الحياة إنما ترجع إلى وحدة المصدر الذى تصدر عنه ، لا إلى وحدة الغاية التى تهدف إليها . فالحياة لا تلبث أن تفرق وتتشتت كلما أوغلت فى التقدم لكى تتمثل فى أشكال عدة بينها من التعارض والتنافر ما لا سبيل إلى القضاء عليه . والذى يدفع الفلاسفة إلى تجاهل هذا التعارض هو الإهابة بالمعانى المجردة . ذلك أن من شأن هذه المعانى عدم إدراك الفارق فى الطبيعة بين مجموعة من الأشياء بحجة التشابه والتماثل فى صفات بالذات ، من أجل توفير الجهد ومن أجل خدمة الحياة العملية . والفارق فى الطبيعة ينسحب على « اتجاه » الأشياء وليس على الأشياء ذاتها ، هذا إذا أردنا الدقة فى استخدام التعبير البرجسونى ، ذلك أن لفظ الشىء ينطوى على الثبات والسكون والتحجر [١] . ثم إن أى شىء إنما هو تعبير عن اتجاه قبل أن يكون نتيجة لعلة ما . وفصل الاتجاه عن الشىء إنما هو ، فى ذات الوقت ، ربط للشىء بعلة ما . والإهابة بالعلل إهابة بالكم دون الكيف ، وإهابة بالمركب دون البسيط ، وبالتشابه دون الاختلاف . فالاتجاه هو البسيط وهو الكيف وهو الاختلاف . ولم يدرك الفلاسفة هذه التفرقة . ومن أجل ذلك لم يفرقوا بين دماغ الحيوان ودماغ الإنسان مثلا إلا من حيث الدرجة فحسب . وكذلك فيما بين الدين المغلق والدين المفتوح ، وبين المجال الهندسى والمجال الحيوى ، وبين الإدراك والذاكرة . ونشأ

---

(١) J. Chevalier : Bergson, p. 227.

عن ذلك الخلط مشكلات وهمية مثل مشكلة اللانظام والعدم . ومن ثم أخذ برجسون على عاتقه أن يعيد روح « البساطة » إلى الفلسفة فى « المعطيات » فوضع فاصلا بين الكم والكيف ، وبين الزمان الآلى المتجانس والديمومة الواقعية ، وبين التجاور والتداخل ، وبين الكثرة الكمية والكثرة الكيفية ، وبين التتالى والتآنى ، وبين الذات السطحية الخارجية الجامعة والذات الواقعية الملموسة الحية .

والفارق فى الطبيعة يعنى وجود فارق باطنى différence interne فى الشىء ذاته . وهذا الفارق الباطنى لا ينطوى على التناقض أو السلب ، وإنما هو ينطوى على التفرق . ومن هذه الوجهة نقول إن الديمومة تفترق عن ذاتها . وما يفترق عنها هو ديمومة كذلك . وليس فى هذا تجزئة أو تقسيم . فالديمومة بسيطة والبسيط لا يتجزأ وإنما يفترق . والديمومة عندما تفترق عن ذاتها تتجه إلى التركز ، كما تتجه إلى الارتخاء . والارتخاء هو مبدأ المادة . ومعنى ذلك أن المادة تدوم . ومع ذلك فإن هذه الفرقة لا تعنى أى تحديد أو تعيين فى الإمكان التنبؤ به . لأن من شأن التحديد معرفة العلة . والعلل قائمة فى مجال الكم . ولذلك يكرر برجسون القول بأن الكائنات الحية ليس فى الإمكان التنبؤ بها . وكأنه يقول إن الشىء يسبق علته . ولكن عدم القدرة على التنبؤ أو التحديد لا يعنى أن الشىء كان فى الإمكان أن يكون على غير ما هو عليه . إن الفارق الباطنى هو المبدأ المفسر للشىء ذاته وليس العلة .

وفى « التطور الخالق » يعرض لنا برجسون هذا « الفارق الباطنى » فى مجال البيولوجيا . فالنبات ينزع إلى الجمود والركود . والدليل على ذلك أنه يقتات فى مكانه ويخلق لنفسه المادة العضوية على حساب تلك العناصر الجامدة التى يستمدها مباشرة من الجو والتربة والماء . ولهذا فقد أحاط النبات نفسه بغشاء من السليلوز مما يقضى عليه بالسكون أو عدم الحركة ، ويعزله عن التنبيهات الخارجية . وهذا هو السبب فى أن النبات لا يتصف بالوعى أو الشعور عموما .

أما الحيوان فهو يتجه نحو الحركة والقدرة على التحرك . وهو يتغذى من العناصر الجامدة التى تتجمع لدى النباتات ، أو لدى بعض الحيوانات الأخرى التى حصلت عليها من النباتات . ولما كان الحيوان مضطرا إلى السعى وراء رزقه فإنه يتمتع بوعى يكفل له القدرة على الحركة . الصلة واضحة إذن بين الوعى والحركة . وليس من

الضرورى إذن أن يرتبط وجود الشعور بالدماغ . ومع ذلك فإن الشعور يشتد مع ارتقاء الجهاز العصبى نتيجة لازدياد عدد الحركات التى يمكن أن يحقق اختياره فيما بينها . والاختيار يعنى الحركة . وهكذا نجد أن الحرية وثيقة الصلة بالشعور . وما الجهاز العصبى سوى المقدرة التى يتمتع بها الحيوان على الحركة والفعل ، أى على البذل والاستنفاد . وعلى الضد من ذلك النبات ، حيث لا يوجد جهاز عصبى ، فإنه يقوم بمهمة الجمع والاختزان . وهكذا تنطوى الحياة على فارق باطنى .

وفى عالم الحيوان تبلغ الغريزة أوجها لدى النمل والنحل . أما العقل فيبلغ أوجه لدى الإنسان . والفارق بين الغريزة والعقل هو فارق فى الطبيعة . ومع ذلك فلا مانع أن تكون الغريزة فيها أثر للذكاء أو العقل ، أو أن العقل فيه أثر للغريزة ، وذلك لوحدة المصدر . ولكن الغريزة وثيقة الصلة بالحياة . إذ هى ، فى طبيعتها، ملكة كل مهمتها استخدام آلات عضوية أو استعمال أدوات طبيعية . أما العقل فهو مرتبط بالمادة . إذ هو ، فى طبيعته ، ملكة تقوم بوظيفة صناعية هى استخدام آلات غير عضوية ، أو إبداعها دون أن يكون لها أدنى صلة بالوظائف الجسمية . وهكذا استطاع الإنسان أن يخترع من الآلات ما لم يخطر للحيوان على بال ، بينما ظل الحيوان أسيرا لتلك الآلات التى أمدته بها الطبيعة . وبالتالى فإن الذى يميز الإنسان العمل وليس الحكمة . فهو إنسان صانع homo Faber قبل أن يكون إنسانا حكيما homo sapiens .

وفارق آخر بين الغريزة والعقل يتصل بطبيعة المعرفة . فمع أن الغريزة تشترك مع العقل فى أنها أداة للمعرفة إلا أن المعرفة الغريزية لا شعورية عملية ، بينما المعرفة العقلية شعورية تصورية . والسبب فى ذلك هو أن الفعل الغريزى يستوعب التصور تماما . ومعنى ذلك أن الفعل الواقعى هو الفعل الممكن الأوحد ، وبالتالى فلن يكون ثمة شعور . ذلك أن الشعور يظهر حيث لا يوجد تكافؤ بين الفعل والتصور ، أى حيث يوجد ثمة أفعال عديدة ممكنة دون أن يوجد فعل واحد واقعى . ولهذا يعرف الشعور بأنه الفارق الحسابى الموجود بين النشاط الكامن activité virtuelle

---

(١) E.C., p. 140.

والنشاط الواقعي . ومعنى هذا أن الشعور يعبر عن مدى انحراف الفعل عن التصور [١].

ومعرفة الغريزة معرفة بأشياء وموضوعات محددة . أما معرفة العقل فهي معرفة بروابط أو علاقات ، ومن ثم فإنها لا ترتبط بموضوع محدد ، وإنما تقيم ضربا من الترابط بين العلة والمعلول أو بين الحاوي والمحوي . ويضرب برجسون لذلك مثلا فيقول إن الطفل حين يبحث عن ثدي أمه فإنه يدلل على أن لديه معرفة لا شعورية بشيء لم يسبق له رؤيته . ومن ثم نقول إن سلوكه غريزي . وأما عندما يفهم الطفل بطريقة مباشرة أمورا لا يمكن للحيوان أن يفهمها فإنه يثبت بذلك أن لديه معرفة فطرية ببعض العلاقات أو الروابط السابقة على كل تجربة .

ويخلص برجسون من ذلك إلى أن المعرفة الغريزية معرفة باطنة مليئة . أما المعرفة العقلية فهي معرفة خارجية خاوية . ومن هنا أصبح في إمكان العقل أن يتجاوز نطاق الفائدة المباشرة إلى نطاق المعرفة النظرية الخالصة . ولكنه ، عندئذ ، لن يستطيع أن يهتدي إلى شيء . فالعقل قد جُعل أولا وأخيرا للعمل لا للنظر ، للصناعة والإنتاج ليس إلا . والصناعة لا تقوم إلا على المادة الخام ، ومن أجل ذلك فإن العقل لا يستطيع أن يدرك إلا ما يعادلها ، أي الساكن والمتقطع والمنفصل ، دون أن يفطن إلى أنه قد يكون وراء ذلك الجمود والسكون نوع من الديمومة .

إذن فالعقل ينشأ عن وهن في الديمومة بينما الغريزة تتولد من توترها وتركزها . والابتداء هو للغريزة وليس للعقل . ويخطئ من يقرر العكس ، أي أن يكون العقل نقطة ابتداء . ولما كانت الديمومة شعورا فإنه إذا قدر للوعي الكامن في الغريزة أن يستيقظ ، وأن يستحيل إلى معرفة باطنة بدلا من أن يخرج إلى العالم المادي على صورة فعل فإن الغريزة ، عندئذ ، تتحول إلى رؤية . ويبقى الفارق بينهما في الدرجة وليس في الطبيعة . فالتعاطف هو السمة المميزة لكل منهما . غير أن الرؤية تعاطف عقلي فيه تصبح الغريزة منزهة عن كل قصد ، شاعرة بذاتها ، قادرة على تعقل موضوعها ، والتعمق فيه إلى غير ما حد [٢] . وهكذا يصبح الإنسان محور الديمومة

---

(١) E.C., p. 145.

(٢) E.C., p. 177-178.

حيث تستطيع أن تواصل سيرها بحرية وتجرف ما اعترض سبيلها من عوائق . ومن هنا نقول إن الإنسان يمثل الحد الأقصى الذى وصل إليه التطور حتى إنه يبدو وكأنه هو « الغاية » من عملية التطور . ويبقى بعد ذلك إشكال : لم كل هذا التعقيد من أجل الانتهاء عند الإنسان ، بينما كان فى الإمكان خلق الإنسان مباشرة ؟ ولم هذه المقاومة من المادة تجاه القوة الخالقة ؟ وهذا الإشكال ينطوى على تصور معين لعالم غير هذا العالم الذى نعيش فيه . وهنا الوهم . ذلك أننا نجرى هنا على نمط التصور وليس على نمط التجربة. فنحن نتصور مقدما إلها ما ثم نتصور بعد ذلك عالما ما يتفق وطبيعة هذا الإله ، موضوع التصور . وعندما لا نعثر فى الواقع على هذا العالم نخلص إلى القول بأن الله غير موجود . وواضح أن الخطأ فى المنهج المتبع . يجب أن نبدأ بالتجربة ونستوحيها ، ثم نحدد بعد ذلك طبيعة الله . ذلك أنه ليس فى الإمكان تركيب تصور معين عن الله أو عن العالم . وإنما هما ينكشفان لنا من خلال التجربة .

يبقى إذن أن الإشكال السالف الذكر ليس مصاغا صياغة صحيحة . فالمادة ليست مخلوقة ، بمعنى أنها لم تخلق خلقا مباشرا وقائما بذاته . إنها مجرد رمز على الجهد الخلاق عندما يهن ويتراخى . وهى تتراءى لنا كذلك عندما ندركها من الداخل ، من خلال الجهد المبدع ، وليس من الخارج . ويضرب برجسون أمثلة عدة لتوضيح هذا القول نكتفى بذكر مثالين . مثال حركة الذراع ، ومثال قصيدة لأحد الشعراء . فى حركة الذراع نلاحظ أن الحركة تبدو من الخارج وكأنها قابلة للقسمة إلى ما لا نهاية . أما رؤيتها من الداخل فإنها تكشفها لنا من حيث هى فعل بسيط غير قابل للتجزئة[١] . وكذلك القصيدة الشعرية فإنها حركة بسيطة تبعثرت فى جمل وكلمات مستقلة بعضها عن بعض بعد أن كانت متداخلة ومغمورة فى المعنى . فتبدو القصيدة وكأنها معقدة . ذلك أن الكلمات والجمل من شأنها أن تدفعنا إلى الاتجاه السالب لحركة التوتر فى فكر الشاعر[٢] . وهكذا فيما يختص بعملية خلق الإنسان . إنها عملية بسيطة لا تستلزم تساؤلا عن البواعث والدوافع التى أدت إلى

---

(١) E.C., p. 91-92. P.M., p. 180.

(٢) E.C., p. 210. P.M., p. 192.

ظهور الإنسان في وقت ما وبطريقة ما ، ذلك أن السورة الحيوية من طبيعة سيكلوجية . ومن خصائص هذه الطبيعة أنها تنطوى على الوحدة والكثرة معا والمادة هى التى تجزئ ما كان كثرة على صورة الإمكان(١) . والإمكان ينطوى على عدم التعين أو التحديد .

ومن شأن الرؤية أن تنقلنا من المجال الأنطولوجى إلى المجال الصوفى حيث نحتك احتكاكا مباشرا بالديمومة الخلاقة . وأغلب الظن أن الديمومة ، هنا ، هى الله . يقول برجسون إن الله هو المركز الذى تنبع منه العوالم كما تنبع الصواريخ من باقة عظيمة . هذا مع ملاحظة أنى لا أقصد بهذا المركز شيئا معينا ، بل أقصد به نبعا متصلا(٢) ومعنى ذلك أن الله ليس حاصلا على شىء متحرك ، قابل للنمو والتزايد باستمرار ، ومحايث فى الكون . وفى هذا يقول برجسون « إن فكرة الخلق تغمض بالكلية إذا فكرنا فى أشياء مخلوقة ، وشىء يخلق »(٣) . أما أن يتضخم الفعل كلما تقدم ، وأن يخلق كلما تقدم فهذا ما يشاهده كل منا حين ينظر إلى نفسه وهو يفعل . وأصل هذا الوهم الخاص بوجود خالق ومخلوق هو أن العقل ، فى صميمه ، وظيفة عملية كل مهمتها أن تصور لنا الأشياء لا الأفعال . والواقع أنه لا يوجد إلا أفعال . أما الأشياء فهى تتركب بفعل عملية الاستقطاع التى يقوم بها العقل . ومع ذلك فإن الله يبقى « متمايزا » من التيارات التى يكون كل منها عالما ، كما صرح بذلك برجسون فى رسالة له إلى الآب دى تونكيدك(٤) . ولا يحق لنا بعد ذلك أن نقرر وجود تناقض فى تفكير برجسون بين أن يكون الله متمايزا وبين عدم التفرقة بين خالق ومخلوق . ذلك أن الذى يدفع إلى القول بوجود تناقض هو أن نتصور التمايز من حيث الكم لا من حيث الكيف . وفكرة « الفارق الباطنى » التى عرضناها من قبل من شأنها أن تنفى وجود تناقض ، وأن تجعلنا نفسر هذا « التمايز » باعتباره « تفرقا » للديمومة . ولا مزيد بعد ذلك ، ولا داع إلى المزيد .

الله هو الديمومة . بيد أنه ديمومة قد اشتدت وتوترت وتركزت حتى استحالت

(١) E.C., pp. 258-259.

(٢) E.C., p. 249.

(٣) E.C., p. 249.

(٤) Hoffding : Bergson: pp. 152-153.

إلى أبدية . إلا أنها أبدية حية واقعية ، وليست ميتة مجردة[١] . أى أن الله ديمومة متركزة متجمعة نبلغ إليه حينما ننفذ إلى صميم الحياة المتطورة الخالقة . ولا أدل على ذلك من أن برجسون يتحدث عن الله فى كتابه الموسوم باسم « التطور الخالق » باعتباره ذلك المطلق الذى يتجلى فينا ، والذى هو بمثابة موجود ماهيته سيكلوجية ، لا رياضية أو منطقية .

وهكذا تتسم فلسفة برجسون الطبيعية بطابع روحى . ويتمثل الطابع الروحى كأجمل ما يكون التمثيل فى التجربة الصوفية . ذلك أن من شأن هذه التجربة أن نتخطى المجال السيكلوجى والمجال الأنطولوجى إلى المجال الصوفى ، وفيه نتماس مع الديمومة باعتبارها طاقة خلاقة لا تعرف إلا بأنها الحب نفسه . ومعنى ذلك أن « الحب الإلهى ليس شيئا آخر غير الله ، بل هو الله ذاته » وقد « استدعى إلى الوجود كائنات كتب لها أن تحب وتُحب » . ولما كانت تلك الكائنات متمايزة من الله الذى هو تلك الطاقة ذاتها ، فلم يكن من الممكن لها أن تظهر إلا فى كون ، ولهذا فقد تحتم ظهور الكون . وفى هذا الجزء المعين من الكون الذى هو كوكبنا ، بل ربما فى كل نظامنا الكوكبى بأجمعه ، قد تحتم على تلك الكائنات من أجل الظهور أن تكون نوعا ، وهذا النوع بدوره قد استلزم مجموعة أخرى من الأنواع كانت منه بمثابة العوامل الممهدة ، أو القوى المدعمة ، أو الفضلات المتبقية[٢] » . ويذهب الفيلسوف بهذه الفكرة ، التى يستلهمها من التصوف ، إلى أقصى حد فيقرر أن « هذا الكون ليس إلا الجانب المرئى الملموس من الحب ، ومن الحاجة إلى الحب ، مع كل ما تستلزمه هذه العاطفة الخلاقة من ظهور كائنات حية حيث تبلغ فيها أوجها ، وظهور كائنات حية أخرى لا حصر لها وليس فى إمكانها أن تظهر من غير هذه العاطفة ، وظهور رقعة كبيرة من المادية بدونها لا يمكن أن تكون حياة[٣] » ومعنى ذلك أن سر الخلق مردود إلى الحب ، حب الله فى أن يفيض . والفيض ، هنا ، ليس على نمط الفيض عند أفلوطين . ذلك أن الفيض ، عند هذا الأخير ، يفضى « بالضرورة » إلى وجود تسلسل على طريق تنازلى يبدأ من الواحد

---

(١) P.M., p. 210.

(٢) Les Deux Sources de la Morale et de la Religion. 1948 58ed, p. 273.

(٣) Ibid., p. 271.

أو الأول أو الله حتى يصل إلى الهيولى . وفى هذا التسلسل تكون المرتبة العليا مصورة للمرتبة الأدنى منها . بينما الفيض ، عند برجسون ، غير موجه إلا بحركة واحدة هى تحقق السورة الحيوية فى صور . أو بعبارة أدق نقول تحقق الذات فى الموضوع . وإلا فماذا نفسر قول برجسون إن الإنسان هو الغاية من التطور ، وإن الكون مصنع لإنتاج الآلهة ؟ لا يوجد إلا تفسير واحد هو أن الله يريد أن يكون معروفا . والإنسان هو الكائن الوحيد القادر أن يتحد بالله عن علم ودراية . ذلك هو تفسيرنا لمعنى الحب الإلهى ، عند برجسون . فلا يوجد علم بغير حب ، ولا فهم بغير عاطفة . وعلى هذا الأساس تكون الديمومة قد نجحت واتسع مداها ، ونالت الظفر بخلق الإنسان وتلك هى الغبطة التى تستشعرها الأم عندما تلد ، والفنان حين يحقق فكرته ، والعالم إذا ما اكتشف أو اخترع . ولا يحق بعد ذلك القول بأن الله به نقص ، لأن الملأ عند برجسون ، لا يعنى العزلة الكاملة ، أو الانغلاق المطلق كما هو الحال فى الأشكال الهندسية . وإنما هو يعنى الفيض والخصوبة . ومن شأن الفيض أن يتجه إلى شىء ، ومن شأن الخصوبة أن تنتج .

وأى فهم للديمومة غير هذا لن يفضى إلا إلى مشكلات وهمية زائفة . من بينها هذا السؤال : لم وجد الله ؟ ولم وجد شىء بدلا من أن يكون ثمة عدم ؟ وكأن الواجب ألا يكون شىء . وهنا يقول برجسون إن فكرة العدم تعادل فى القيمة فكرة المربع الدائرى . والأصل فى هذه الفكرة هو الانتقال من الخلاء إلى الملأ ، ومن الغياب إلى الحضور ، ومن الحرمان إلى الامتلاك . ولكن هذا الانتقال لا يعنى انتقالا من النفى إلى الإثبات ، لأن النفى هو إثبات من الدرجة الثانية . ومعنى هذا أن تعقلنا لأى موضوع باعتباره موجودا إن هو إلا تعقل لذلك الموضوع باعتباره موجودا مضافا إليه عملية نفى ، ومن ثم فإن فكرة العدم مجرد وهم[1] .

وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى هذا السؤال : هل فى العالم نظام أو فوضى ؟ والوهم هنا قائم فى تصور نظام غير النظام الموجود فعلا ، كأن نبحث مثلا عن نظام إرادى فلا نعثر إلا على نظام آلى . ولما كان هذا النظام مغايرا لما كنت أتوقعه فإننى أعده فوضى . فكرة الفوضى إذن وهم كذلك[2] .

(١) E.C., pp. 239-257.

(٢) Ibid., pp. 298-322.

## الفصل الرابع

# الحركة الموجهة فى إنشاء المذهب

« استشرت الفلاسفة ، وتصفحت كتبهم ، ومحصت مختلف آرائهم ، فوجدتهم جميعاً متعجرفين ، جازمين ، اعتقاديين » .

روسو : إقرار الإيمان

بعد المنهج المذهب . ولكل مذهب فكرة موجهة تدفع الفيلسوف حتى تهيئ له الصورة الفلسفية التى يرتضى أن يطلعنا عليها . ونقطة البداية ، عند برجسون ، ليست هى الأشياء المحسوسة ، وإنما هى الوجود . وهو يكشف عن هذا الوجود ابتداء من معطيات الشعور . ولهذا فإن برجسون يقتحم السيكلوجيا ثم يثنى بالأنطولوجيا مرجئا المنطق إلى ما بعد ذلك . وهو بذلك ينهج على الضد من ديكارت الذى يتخذ من الفكر وسيلة لإدراك الوجود . ذلك أن الفكر هو وحده الذى يجعله يعرف أنه موجود كل صفاته أنه « شىء مفكر »[1] . فتدور مسائل الوجود حول نظرية المعرفة بمعنى أن حلول هذه المسائل تتعين تبعا للحل المرتضى لنظرية المعرفة .

وهكذا ، بالرغم من أن مسألة الوجود مسألة يعرض لها كل فيلسوف ، إلا أن الخلاف هو فى وضعها بالنسبة للمسائل الفلسفية الأخرى . ولم يكن موقف ديكارت جديدا كل الجدة . ففى الفلسفة اليونانية ما يماثله بعض المماثلة أو يمهد له . يقول بروتاغوراس إن الإنسان مقياس الأشياء من حيث إن إحساسه هو الموجود بالنسبة إليه . وعند أفلاطون ينصب العلم على الماهيات لا على الجزئيات من حيث إن كل إنسان يولد فى هذه الدنيا تهبط نفسه إليه حاصلة على الماهيات ، وإليها يتجه تعقلنا ، وعليها تدور العلوم . وكذلك أفلوطين يرد الوجود إلى العقل . فالعقل هو الأصل فى الوجود ولا وجود إلا للعقل . والعقل حينما يفكر ينتج معقولات هى الصور الأفلاطونية . والصور هى فى الواقع الوجود . وفى الفلسفة المسيحية تلقى القديس أوغسطين أقوال أفلاطون وأفلوطين بالقبول ، ما عدا قولا واحدا هو قيام الماهيات

---

(١) عثمان أمين : ديكارت ، ط ٤ القاهرة ١٩٥٧ ، ص ١٢٠ .

بأنفسها ، وكأنها خالقة ، وذلك لأن المسيحية تقصر قوة الخلق على الله . فجمع أوغسطين الماهيات فى العلم الإلهى . الله هو المعلم الباطن ، وهو النور الحقيقى الذى ينير كل إنسان آت إلى هذا العالم . يقول « كما أننا نرى الماديات فى ضوء الشمس ، فكذلك خلقت النفس الناطقة بحيث تستطيع أن ترى المعقولات فى ضوء لا جسمى يشرق عليها[1] » .

وفى الفلسفة الإسلامية يبدو هذا المذهب فى سبق الفكر على الوجود فى قول الفارابى « العقل الإنسانى هيئة ما فى مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات . فهى بالقوة عقل ، وسائر الأشياء التى فى مادة معقولات بالقوة . والفاعل الذى ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما ، جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة . وإذا حصل فى القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشىء الذى منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت المحسوسات المحفوظة فى القوة المتخيلة معقولات فى القوة الناطقة[2] » ويكاد يكون كلام ابن سينا ترديدا لألفاظ الفارابى ، وكذلك ارتأى ابن رشد[3] . ومما لا شك فيه أن معنى العقل ، فى الفلسفة الإسلامية ، يختلف عن هذا المعنى الخاضع لتقاليد الأفلاطونية المحدثة ، من حيث إن العقل ، فى هذه الفلسفة ، لا يرى المعقولات فى الله ، وإنما هو يجرد الماهيات الحالة فى المادة بفضل عقل مجرد فى ذاته هو العقل الفعال أو عقل فلك القمر .

أما فى الفلسفة الوجودية فالموضوع الرئيسى هو الوجود ، وعلى الأخص الوجود الإنسانى . ومن أجل ذلك يعتبر هذا الوجود الإنسانى ، عند فيلسوف مثل هيدجر ، مفتاحا لعلم الوجود . فالإنسان هو الكائن الوحيد الذى لا يكاد وجوده ينفصل عن التساؤل عن معنى وجوده . بينما مبحث الوجود الإنسانى لا يكاد يمتد إلى علم الوجود بما هو وجود ، عند فيلسوف مثل كيركجورد أو يسبرز . فالأول يعتبر أن المجرد لا يتصف بالوجود وأن الوجود الحقيقى هو وجود الذات الفردية ، هو حياة الوحدة والتفرد ، وهو الانشغال اللامتناهى بالذات . والله نفسه من أجل أن يوجد لا بد أن يكون ذاتا وليس موضوعا . وهو لذلك لا ينكشف للإنسان إلا فى

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ، القاهرة ١٩٤٦ ص ٣٦ .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة القاهرة ، ص ٦٢ — ٦٤ .

(٣) يوسف كرم : العقل والوجود ، دار المعارف ١٩٥٦ ، ص ٨٢ .

أعماق الذاتية . ولذا فإن كيركجورد لم يكن فى إمكانه أن يقدم علما للوجود ، وإنما هو قد اقتصر على تحليل تجاربه الذاتية تحليلا فلسفيا ليس إلا . أما الثانى ، ونقصد به يسبرز ، فهو لم يتمكن من إقامة فلسفة الوجود بالرغم من أنه اتجه نحوها . ذلك أن الوجود، عنده، ينطوى فى صميمه على معنى الحرية . ويبقى أن وجود الذات ليس وجودا موضوعيا أو مجرد واقعة ، وإنما هو وجود لا ينفصل عن فعل الحرية الذى به نعمل دائما على المحافظة على شرعية هذا الوجود . أما فى فلسفة الظواهر عند هسرل ، فلا أسبقية بين علم الوجود وعلم المعرفة من حيث إن الشعور يمضى مباشرة نحو الأشياء ذاتها من أجل معرفتها ، نظرا لأنه بطبيعته متجه نحوها . وهذا ما عبر عنه هسرل قائلا « إن كل شعور هو شعور بشىء » . إذن الإحالة intentionalité متبادلة بين الذات والموضوع .

وبرجسون لا يعرض للوجود من حيث هو تصور ، أو من حيث هو وجود ، كما عند أرسطو ، وإنما من حيث هو وجود حى . وهو يتخذ من الإنسان محورا لدراسة طبيعة ذلك الوجود ، من حيث إن الوجود يبدو على هيئة موجودات . والإنسان هو الوحيد من بين هذه الموجودات الذى يستطيع أن يقرر أنه موجود ، ويقرر طبيعة هذا الوجود . أليس هذا تحليلا نفسيا للوجود ؟ psychanalyse existentielle

ثم إن برجسون لا يحلل الوجود الإنسانى كما يحلله كيركجورد . فالغاية من التحليل ، عند هذا الفيلسوف ، هى أن يوجه السلوك الإنسانى فى الحياة نحو « حياة أفضل » إن صح استخدام هذا التعبير الدينى . والحياة ، هنا ، مقصود بها حياة الإيمان ، والاستسلام للامعقول ، للمستحيل . وليس أدل على ذلك من أن إيمان إبراهيم هو نقطة الارتكاز فى فلسفته عامة ، وفى مؤلفه الموسوم باسم « خوف ورعدة » خاصة . المسألة كلها إذن ليست مسألة تعقل للإيمان ، ولكن فعل وممارسة وحياة . وقد كتب كيركجورد منذ عام ١٨٣٤ « إن المسيح لا يعلم بل يفعل » وأى فعل إذن ، إنما هو موجه بالاقتداء بالمسيح . أما برجسون فالغاية من تحليل الوجود الإنسانى ، عنده ، هى أن يعرف مقومات الوجود على الإطلاق . غير أن هذا لم يمنعه من محاولة تحديد غاية الوجود ذاته فى « منبعا الأخلاق والدين » . وهو ينتهى فى هذا المؤلف إلى تقييم التصوف المسيحى باعتباره أكمل أنواع التصوف . يقول

« التصوف الكامل هو فى الحق تصوف كبار متصوفى المسيحية »[1] ومع ذلك فالفارق بينه وبين كيركجورد هو الفارق بين فلسفة الدين والفلسفة الدينية . الفلسفة الأولى تتعقل الدين ، وتحلل الإيمان ، ولا تهتم بممارسته ، إلا أن يكون هذا الاهتمام فى طبيعة الفيلسوف من حيث هو إنسان فرد . ولا مزيد على ذلك ، ولا داع إلى المزيد . أما الفلسفة الثانية فهى تقوم على الدين ، أى على الإيمان وعلى أن نحيا الحقيقة لا أن نعرفها .

والوجود ديمومة ، والديمومة زمان . وهذا الربط بين الوجود والزمان لم يكن معروفا من قبل برجسون . فالذى كان معروفا أن الوجود ثابت ، وهو ذو ماهية . أما الحركة والزمان فهى ظلال هاربة لا ندركها إلا فى ضوء الليل الباهت فى كهف أفلاطون عندما ندير وجوهنا إلى داخله ، وننظر إلى أمام ، إلى جدار الكهف . أما من بعد برجسون فيوجد عدد من الفلسفات المعاصرة التى تتصف بأنها مذاهب زمانية ، وعلى الأخص فلسفة هيدجر . ومع ذلك فإن هيدجر لا يؤكد هذا الربط الجوهرى بين الوجود والزمان ، وإنما هو يقرر أن الزمان هو الأفق الذى نستطيع أن ندرك الوجود ابتداء منه .

والخطأ الأكبر ، عند برجسون ، هو فى اعتبار الزمان والمكان من نوع واحد، كما أوضحنا ذلك من قبل . ومن شأن الخلط بين الزمان والمكان أن يفضى إلى الخلط بين الفلسفة والعلم . بينما هما ، فى الواقع ، لا يجتمعان معا إن صح استخدام هذا التعبير المنطقى . فموضوع العلم المادة ، ومنهجه الملاحظة الحسية . أما الفلسفة فموضوعها الروح ، ومنهجها التجربة الموجهة بالرؤية . وليس موضوع أحدهما أسمى من الآخر . فإدراك « المطلق » ميسر للعلم والفلسفة على حد سواء . والمسائل التى يعرض لها برجسون فى مؤلفاته ، مثل مسألة الشعور ، ومسألة الزمان ، ومسألة الصلة بين المادة والروح ، هى كلها زوايا لمسألة واحدة هى محاولة إقامة الميتافزيقا كعلم للمطلق ، أى كعلم يقتنص الأشياء فى طبيعتها ، وليس فقط فى ظواهرها . وهكذا تقوم الميتافزيقا من كبوتها التى أصابتها من فلسفة كانْت النقدية . فلم يعد العلم نسبيا ، ولم تعد الميتافزيقا مجموعة تصورات جوفاء . وهكذا يقف برجسون على الضد من كانْت وأفلاطون ومن كل فلسفة تنشد إقامة مذهب واحد يقوم على

(١) D.S.M.R.. p. 205.

مجموعة من التصورات الجاهزة والأفكار السابقة . إن القاسم المشترك الأعظم بين هؤلاء الفلاسفة هو إقامة هذا العلم إذا نظرنا إلى المثال باعتباره علاقة أو قانونا وليس كشيء . يقول برجسون « إن نقد العقل الخالص يفضى إلى القول بأن الأفلاطونية ليست فلسفة مشروعة إذا ما كانت الأفكار أشياء ، ولكنها فلسفة مشروعة إذا اعتبرنا الأفكار علاقات . ثم « إن نقد العقل الخالص يتوقف على هذه المصادرة أن الفكر ليس فى مقدوره إلا أن يتأفلط Platoniser ، أى أن يدخل كل تجربة ممكنة فى قوالب جاهزة قد تم صنعها من قبل[1] » .

كل من الفلسفة والعلم إذن ينصب على الواقع . غير أن كلا منهما لا يقتنص إلا نصف الواقع . وهما من أجل ذلك يتصفان بالوضعية . إلا أن مفهوم برجسون للوضعية يختلف عن مفهوم كونت . فكونت يكتفى بالعلم الواقعى ، ويستبعد الفلسفة . ويتوهم أن هذا العلم يغنى عن الفلسفة فيقصر همه على تعرف الظواهر واستكشاف قوانينها ، ثم يستعيض عن الميتافزيقا بفلسفة العلوم ، أى الاكتفاء بأقل قدر من القوانين الكبرى . أما مسائل النفس والله والخير فهى مسائل ميتافزيقية خالية من كل معنى . فضلا عن أن العقل يرتطم بالمتناقضات حالما يعالج هذه المسائل . أما الوضعية البرجسونية فإنها لا تضيق من شمول معنى التجربة . فالتجربة الميتافزيقية قيمتها تعادل قيمة التجربة العلمية[2] . فالرؤية تماثل الحس فى قوة الإدراك ، وفى قوة اليقين . والذى دفع إلى القول بأن الإدراك الخارجى لا يعادله أى إدراك باطنى هو هذه الألفة التى نشأت بيننا وبين المادة ، من حيث إن معرفتنا لها تيسر العمل . إنها طبيعة الحياة العملية النفعية تفرض علينا هذا الهجران للعالم الباطنى من أجل أن ننغمر فى الإطار الاجتماعى . وحتى إذا ألقينا نظرة عابرة على هذه الحياة الباطنة فلن تتسم هذه النظرة عندئذ إلا بما هو مكانى ورياضى وعقلى. وليس غريب إذن أن يشيع المذهب المادى فى تفسير الحياة النفسية . فهو مذهب يتفق تماما مع نداء الحياة ذاته .

ومن شأن هذا المفهوم البرجسونى للوضعية أن يفضى إلى إيجاد علاقة بين الفلسفة

(١) P.M., p. 223.

(٢) Ibid., p. 33.

والعلم . بيد أن تحديد هذه العلاقة إنما يتم فى المستوى الأنطولوجى ، حتى يتجنب برجسون الوقوع فى التناقض مع نفسه . ذلك أن الوجود ، عنده ، له مستويات متباينة ، تترجح بين التوتر والتراخى ، كما سبق أن أوضحنا ذلك فى الفصل الثالث . ونوجز فنقول إن التوتر يتمثل فى عملية ارتدادية تتلخص فى هجرة العالم الخارجى فنشرع فى طرح اللغة من حيث هى وظيفة اجتماعية ، ثم نستبعد المدركات الحسية لأنها متمايزة ومتجاورة . ونستبعد من أجل ذلك أيضا الذكريات الملازمة لهذه المدركات ، وكذلك الميول والرغبات والأفعال التى ترتبط بها . ويبقى بعد ذلك الأنا فى بكارته الأولى ، فى ديمومة قوية العرام ، مستسرة فى الأعماق . أما التراخى فيتمثل فى عملية انبساطية نمارسها وكأننا نتحرك من مركز الدائرة إلى المحيط ، أو من الأعماق إلى السطح ، حتى نتجاور مع الديمومة وهى فى حالة الارتخاء والامتداد . ويبقى بعد ذلك أن العلاقة بين الفلسفة والعلم قائمة . يقول برجسون « إن التفرقة فى القيمة بين الفلسفة والعلم ، وتحديد موضوع واحد بالذات لهما ، وهو الأشياء عامة ، مع القول بأن العلم إنما ينظر إليها من أسفل ، بينما تدركها الفلسفة من أعلى ، كل ذلك من شأنه أن يستبعد تبادل المساندة وتحكم كل منهما فى الآخر . . . وعلى الضد من ذلك عندما نحدد لكل منهما موضوعا مباينا للآخر : المادة للعلم والروح للميتافزيقا . فكما أن الروح والمادة فى تماس كذلك يكون العلم والميتافزيقا ، يؤثر أحدهما فى الآخر فى حدود المنطقة المشتركة . ذلك أن من شأن النتائج التى ننتهى إليها فى كل منهما أن تلتقى بالأخرى كما تلتقى المادة بالروح . وعدم تحقق الالتقاء تحققا كاملا يعنى أن شيئا من التقويم مطلوب فى العلم أو فى الميتافزيقا أو فى كليهما معا[1] » . ولا أدل على هذه الصلة المتبادلة من كتاب « المادة والذاكرة » حيث تجتمع كل من التجربة العلمية عن الدماغ والتجربة الميتافزيقية عن الفكر فينتهى برجسون إلى القول بأن الدماغ عضو عمل وليس عضو تفكير . فكل منهما فى حاجة إلى الآخر . ولكن ليس بالصحيح أن الفلسفة تقصر مهمتها على جمع النتائج العلمية التى تنتهى إليها مختلف العلوم الجزئية ، أو على معرفة الأسس التى يقوم عليها كل علم ، أو على فحص المصادرات التى يفرضها العلماء كيما يضعوا نظرية عامة عن

---

(١) P.M., p. 44.

الكون . إن الفلسفة عند برجسون ليست إبستمولوجيا .

وقد يقال بعد ذلك إن برجسون لم يأت بشيء جديد . فالفلسفة اليونانية تعنى بالملاحظة والتجريب . وكتاب « التحليلات » لأرسطو يتضمن ، بالإضافة إلى تصنيف الوقائع ، تكوين النظريات . غير أن هذه النظريات مع ذلك لم تتسم بالدقة . ذلك أن الفرض ، عنده ، أعم من الوقائع . ولهذا ارتبطت الوقائع ، بشكل مخلخل مع الفروض[١] . ومرجع ذلك لم يكن إلا أحد أمرين : إما استغراق فى مجال الواقع ، وإما استغراق فى مجال الفكر .

وبرجسون يضرب مثلا لهذين النوعين من الاستغراق ، فى إحدى محاضراته ، ببيكون وديكارت[٢] . الأول يهتم بالواقعة فى البداية وفى النهاية . أما الثانى فاهتمامه كله منصب على الأفكار البسيطة . ويبقى بعد ذلك خطوة واحدة تنزلق بعدها الفكرة البسيطة نحو الواقع . وأدق من هذا وذاك أن الواقعة والفكرة يجب أن يحد كل منهما الآخر . ومعنى ذلك أن الفكرة يجب أن تقتفى آثار الواقعة رويدا رويدا . وبرجسون على عادته يستعين بالصور والتشبيهات ليقرب إلى أذهاننا ما يريد . وهنا ، فى هذه المسألة بالذات ، يستعين برجسون بكلمة « التثقيف[٣] » aiguiser أى أن وظيفة الفيلسوف تماثل وظيفة المثقف عندما يحد السكين فيقطع قطعا دقيقا . وهذه العملية ، فى المجال الفلسفى ، من الصعب أن تنتهى عند نقطة محددة ، لأن الفيلسوف دائم التقدم على خطوط التجربة . والتجربة هى نقطة التقابل بين مجموعة من التصورات . ومن أجل ذلك يصعب تعريف تصور من هذه التصورات تعريفا واضحا متميزا ، لأن التعريف قابل للتعديل بالضرورة ، وذلك وفقا لما تعطيه إيانا التجربة من جديد فى خط دقيق من خطوطها . ويتضح لنا ذلك عند المقارنة بين ديكارت وبرجسون . فديكارت يدفع التصورات الواحد بعد الآخر دفعا تسلسليا .

---

(١) يقارن برجسون هنا بين « الفرض » فى فلسفته والفرض فى الفلسفة القديمة وذلك فى محاضراته التى ألقاها فى مدرسة هنرى الرابع . راجع

L. Adolphe : La Dialectique des Images chez Bergson, Paris 195a1. p. 173.

(٢) Ibid., P· 63

(٣) نقصد المعنى فى أصله اللغوى القديم. فكان يقال : ثقف الرمح ، ويراد قومه ونفى عنه الاعوجاج وجعله أداة صالحة .

بينما برجسون يدفع الفكرة نحو الواقع ، ثم يسير مع هذا الواقع فى منحنيانه واتجاهاته معدلا بذلك الفكرة فى بكارتها ، وهكذا دواليك .

ومن شأن هذه العملية ، عملية التثقيف ، أن تقرب الفيلسوف البرجسونى من اليقين دون أن ينتهى إليه[1] . ويبقى أن الأبحاث الفلسفية تتسم بصفة الاحتمال . والاحتمال يناهض التعميم لأن من شأن التعميم أن يحيل الاحتمال إلى يقين غير مشروع لا يحترم الوقائع ، ولا يخضع لها . يمكن القول إذن أن برجسون يريد احتمالا يتقدم نحو اليقين ، ولا يريد يقينا يتقدم على حساب الاحتمال .

والاحتمال هو الجانب الإيجابى فى المذهب ، يتردد فيه الفيلسوف ، ويتعثر ، عندما يريد إحلال نتائج بدلا من أخرى . وهذا على الضد من الجانب السلبى الذى يتمثل فى الإنكار الحاسم لبعض المسائل الفلسفية ، وهو لذلك جانب توكيدى . والعلة فى ذلك أن النتائج ، فى الجانب الإيجابى ، لن تكون إلا وليدة حركة ديالكتيكية ديناميكية ، أى أنها وليدة التجربة والرؤية معا . وفى عبارة أخرى نقول إن برجسون يرفض أن يضع فكرة عامة وضعا قبليا ، ثم يضع فيها بعد ذلك ، بحركة ارتدادية ، كل ما عسى أن تعلمه إياه التجربة . ثم يزعم أنه استبق التجربة بالفكر وحده . وإنما هو يمضى « مباشرة » إلى الشيء ليدركه . تساعده فى ذلك تجربة ما تنفك تتسع ، وتصعد به إلى احتمالات ما تنفك تقترب من اليقين[2] . وهكذا يظل الفيلسوف البرجسونى سائرا فى الطريق على « أمل » فى الوصول ، أو على « يقين » بأن الطريق غير موصد وغير منحرف .

وهكذا يتواضع برجسون بالفلسفة غاية التواضع من حيث إنه ينكر دعواها فى تفسير المسائل الكبرى على نحو حاسم ، ينتهى إليه الفيلسوف بغير نقض ولا مراجعة . فليس ثمة شيء من هذا القبيل ، ولا يمكن أن يكون شيء من قبيله . ولكنه يعلو بالفلسفة غاية العلو فى ذات الوقت . وذلك فى الموقف الذى يتخذه لها أمام العلم والمعارف العلمية من حيث إن العلم لا يرتفع عن الفلسفة .

ويواصل برجسون تحديد المجال الفلسفى فيقيم فصلا بين الفلسفة والدين من

---

(١) P.M., p. 4, 46.

(٢) Ibid., p. 2-4.

حيث إن لكل منهما موضوعا خاصا ومنهجا خاصا . وهذا على غير المألوف . إذ أن الفلسفة ، فى نشأتها الأولى ، كانت صدى روحيا لتجربة دينية يقصد بها إلى توكيد العلة المقدسة للصورة الكونية التى يقتنصها الإيمان . فتأخذ من الدين لغته وتستقى منه كثيرا من المقولات والمفاهيم . وتاريخ الفلسفة اليونانية يدلل على ذلك . فقد أخذت هذه الفلسفة مصادرها من التفكير الدينى عند هوميروس وهزيود . فقد كان الدين أخلاقا وفلسفة وقانونا وكل شىء . والفلسفة المدرسية فى جملتها مسيحية إذ أنها اقتصرت على مسائل الدين، وظنت أن كمال الفلسفة فى كمال الدين ، حتى إن نظرتها فى المسائل الطبيعية والعقلية كانت خاضعة لأرسطو ، لأن الكنيسة أقرت تعاليمه . ومن أجل ذلك أبى الفلاسفة المدرسيون إجابة دعوة جليليو كى ينظروا إلى السماء بمنظاره ، ويشاهدوا التغير فى مادة الأجرام السماوية ، خشية أن يضطروا لمخالفة قول أرسطو أن لا كون ولا فساد فى السماء . مع أن نظريته لم تكن إلا مجرد نظرية علمية لا شأن لها بالمعتقدات الدينية . وكان على المفكر أن يختار : إما الإلحاد وإما الإيمان .

وفى عصر النهضة انسلخت الفلسفة عن الدين ، ولكنها ظلت على علاقة به ، من حيث إنها كانت خصيمة له . وكل خصومة تواكبها صداقة . ومن أجل ذلك ارتبطت الفلسفة بالعلم . فعنى الفلاسفة بالعلم الآلى ، وتطبيقاته العملية التى ترمى إلى توسيع سلطان الإنسان على الطبيعة ، والزيادة فى رخائه . فكان أن تكونت فلسفة تشيد بالعلم الآلى ، وتحصر مجالها على قدر مجاله . وفى القرن التاسع عشر مضت الفلسفة فى هذا الطريق حتى النهاية . واتسم هذا القرن بالإيمان بالعلم لما أتاحه من مخترعات أحدثت انقلابا فى عالم الصناعة ، وما وضعه من قوانين طبيعية ادعى أنها تفسر كل ظاهرة ، ولا يشذ عنها حكم واحد من الأحكام التى تشمل المادة فى جميع صورها ، ومنها مادة الأجسام الحية . ووقف دارون على قدم المساواة مع كوبرنيكس وجليليو ونيوتن .

وقد عالج برجسون فكرة الخلط بين الفلسفة والدين عن طريق غير مباشر ، وذلك على الضد من فكرة الخلط بين الفلسفة والعلم التى أثارها عن طريق مباشر ، وذلك فى مؤلفه « منبعا الدين والأخلاق » حيث اعتبر التصوف امتدادا للفلسفة ،

وليس امتدادا للدين . فالدين يختلف عن الفلسفة فى الموضوع ، وفى طريق الكسب ، من حيث إن مفهوم الدين أنه عقيدة محددة بتصورات متحجرة ، وأنه عقيدة موحاة . بينما الفلسفة رؤية قائمة على التجربة . وهكذا التصوف ، إنه تجربة روحية منبعها الرؤية لا الغريزة ، وغايتها الاتصال بالسورة الحيوية لا التشبث بالمجتمع . وهى من أجل ذلك « مستقلة عن السنة وعن اللاهوت وعن الكنائس[١] » . فالنفس إذا ما وصلت إلى حال التصوف لا تسأل ذاتها إذا كان المبدأ الذى تتصل به هو العلة المفارقة للأشياء ، أو وكيلا أرضيا عنها . إلا أنها تكتفى بأن تحس أن موجودا أقدر منها بكثير يتغلغل فيها دون أن تفنى فيه شخصيتها[٢] .

يؤمن برجسون إذن أن الفلسفة وحدة قائمة بذاتها ، لا تنزل عن شىء من خصائصها ومقتضياتها . ثم نتساءل ما هو مضمون هذا الإيمان ؟ ونجيب فنقول إنه إيمان يجمع بين حقيقة الذات وحقيقة الموضوع . بمعنى أن الذات ليست من نتائج الموضوع ، أى أنها ليست مجرد مجموعة من الآثار الصادرة عن العالم الخارجى . ومن أجل ذلك فهى ليست منفعلة دائما . والموضوع ، كذلك ، ليس من نتائج الذات ، أى أنه حقيقة خارجية لها وجود فى الواقع ومستقلة عن الذات المدركة . بيد أن كلا منهما ليس مغلقا على ذاته . فثمة مجال للاتصال المباشر قائم على الرؤية . وهكذا يضع برجسون اتفاقا مقدما بين الفكر والشىء موضوع الفكر . فالفكر ليس غريبا عن الوجود ، والوجود ليس متعاليا على الفكر . ألا يحق لنا القول أن ها هنا بذورا وجودية ، وارهاصاً للمسائل التى أثارها فلاسفة الوجود . فالإنسان ، فى نظرهم ، حقيقة ناقصة مفتوحة ، وهو ينعطف « نحو » شىء ما ، يحس أنه مرتبط به ارتباطا وثيقا . وهذه هى الفكرة الرئيسية فى فلسفة الظواهر ، عند هسرل . وهذا الشىء ما « هو العالم » عند هيدجر . فعندما يقرر ، هذا الفيلسوف ، أن الإنسان موجود فى العالم فإنما يعنى أن ثمة علاقة بين الموجود البشرى ، وبين شىء آخر ، وأنه لا يوجد أدنى انفصال بين الإنسان والكون . ذلك لأن الوجود هو أن يكون المرء خارج ذاته ، وأن يقوم فى أمر آخر ، وأن يحتل مكانا فى الخارج . والمعنى الاشتقاقى لكلمة وجود existence يدل على ذلك . فهذه الكلمة فى أصلها اللاتينى مكونة

---

(١) D.S.M.R., p. 268.

(٢) Ibid., p. 265-269-281.

من ex ومعناها الخروج ، stere ومعناها البقاء فى العالم . ثم يفرق هيدجر بين ضربين من الوجود ، وجود حقيقى ، ووجود زائف . والوجود الزائف هو ذلك الذى تميل فيه الذات إلى الانغماس فى المجموع ،وأن تكون صورة من صور المجموع . أليست هذه برجسونية ؟

أما عند جبريل مارسل فإن هذا « الشيء ما » هو الـ « أنت المطلق » الذى ينكشف من خلال المحبة والعبادة الروحية . أما الـ « هو » فإنه قائم فى منطقة الأحكام . ومن أجل ذلك ينكر مارسل محاولة البرهنة على وجود الله بأدلة عقلية . ذلك لأن الـ « أنت » فى هذه الحالة ، يستحيل إلى مجرد موضوع . والموضوع بطبيعته قابل للتعريف والتحديد . ولا يلزم بعد ذلك أن يوضع الإيمان بالـ « أنت » فى صيغة لاهوتية أو عقيدة دينية . إن الروح البرجسونية تتجسد فى فلسفة مارسل الذى يأبى أن يؤلف « مذهبا » يبدأ من المبادئ العامة ويستدل منها بعد ذلك أحكاما مجردة عن الوجود .

وهذا « الشيء ما » هو « الاتصال الوجودى » الذى يتم بين الموجودات الحرة عند يسبرز . فليس ، عنده ، ثمة وجود حقيقى من غير أن يوجد اتصال بين الذات وغيرها من الذوات . ومن أجل ذلك فإن عملية خلق الذات بالذات لا يمكن أن تتحقق إلا بفضل وجود الآخرين . ومن أجل ذلك أيضا فإن عملية التفلسف ذاتها تتوقف على هذا الاتصال . ويبقى بعد ذلك أن المذهب الفلسفى يظل مفتوحا لا يقبل الغلق .

ثم نزيد على ذلك كله فنقول إن برجسون قد مهد للحركة الوجودية عندما أدرك أن العلاقة بين الفكر والواقع إنما تنكشف لنا عن طريق معرفتنا لطبيعة الوجود ذاته . ولما كان الوجود ديمومة وتطورا وتغيرا وخلقا مستمرا فإن المعرفة ذاتها لم تعد مجرد عملية عقلية بحتة تقوم بها ملكة مجردة هى العقل ، بل إن المعرفة تجربة حية نختبر فيها الواقع ، ونعانيه ، ونحتك به ، بل نتماس معه . المعرفة إذن ذات طابع وجودى ، أى أنها قائمة فى مجال الوجود قبل أن تكون قائمة فى مجال الأحكام المنطقية . ولا أدل على ذلك من أنه لم يتخذ من تحليل العقل نقطة البداية كما فعل كانت ، أو أنه اعتمد على تحليل الألفاظ اللغوية كيما يستنبط المقولات ثم يربطها بعد ذلك

بالوجود على نمط أرسطو . وإنما هو اتجه مباشرة إلى الوجود يستكشف طبيعته فإذا به يقابل العقل وهو سائر فى الطريق الوجودى . فلم تعد الميتافزيقا امتدادا طبيعيا للمنطق ، كما هى عند أرسطو ، من حيث إن المنطق آلة العلوم . قد يكون المنطق آلة فيما يختص بالعلوم التجريبية التى تحلل الوجود وتجزئه . إلا أنه ليس كذلك بالإضافة إلى الميتافزيقا ، لأن من شأن تقديم المنطق ، هنا ، أن نجعل من « علم الفكر » العلم المطلق الأوحد ، كما أراد له هيجل أن يكون . ولهذا نقول إن برجسون فى مجال الفلسفة شبيه بأينشتين فى مجال الفزياء . فأينشتين يقرر أن ميكانيكا نيوتن مشروعة فى نطاق التجارب العادية ، فى الكميات المحددة ، والسرعات البطيئة كسرعة السيارات والعربات . ولكنها ليست مشروعة فى غير هذا النطاق . ومن أجل ذلك جاء بفزياء جديدة تنطبق قوانينها على الصعيد الأعلى من العالم macrophysique حيث تتحرك الأجسام بسرعة الضوء أو ما يزيد . وهكذا يقرر برجسون أن العلم مشروع فى مجال المادة ليس إلا حيث السكون والجمود والثبات . أى أن العلم ليس فى إمكانه أن يطبق مقولاته فى مجال الحياة . ولهذا أتى بعلم جديد أو فلسفة جديدة ، والمعنى واحد ، تنطبق مقولاتها على الحركة والحياة والروح .

وليس العجب أن يكون بين الفلسفة والحياة صلة ، بل العجب أن يقال إن هذه الصلة لا وجود لها ، كما كان ذلك عند معظم الفلاسفة ، وخاصة كانْت . وهذا الموقف ، موقف كانْت ، إن أردنا أن نعلله من داخل مذهبه قلنا إنه من إملاء التصورية التى ينطوى عليها مذهبه . هذه التصورية التى جعلته يرى أن كل ما فى العالم ظلا لحقيقة موجودة فى عالم خفى ، وشبحا ينطق بما وراءه فى عالم الأشياء فى ذاتها . وهو ، لهذا ، يحط من قدر المعرفة البعدية ، ويشيد بالرياضة . على أن إنكار الصلة بين الفلسفة والحياة هو الذى يدفع الفيلسوف إلى أن يمضى فى تكوين مذهب مغلق فى الفلسفة . ذلك أنه لما كانت الصلة وثيقة بين الفلسفة والحياة ، وكانت الحياة موضوع الفلسفة ، فإن الفلسفة ، عندئذ ، يجب أن تتصف بما تتصف به الحياة . وأول هذه الصفات عدم القابلية للتشكل بصورة محددة . فالصورة تعارض طبيعة الحياة ، لأنها صب للحياة فى قوالب ثابتة ، بينما الحياة تغير دائم ، وخلق مستمر ، وإبداع وتطور . ولأنها كذلك فصل لمضمون الحياة عن تيار الحياة . ومن أجل هذا تتمرد الحياة على الصورة ، وتأبى عليها ما تريده أن تفعله بها . ويأخذ

هذا الإباء ، وذلك التمرد ، صورا مختلفة . فيكون أحيانا نزاعا خفيا ، وإن كان قويا ، ويكون أحيانا أخرى نضالا صريحا . ولكن هذا التعارض ضروري وتقتضيه طبيعة الوجود ذاتها . ولذا كان من المستحيل القضاء عليه . وإنما هما ، الصورة والحياة ، يتناوبان السيادة . فتارة تكون السيادة للصورة ، وطورا تكون السيادة للحياة . وعلة هذا التعارض أن الحياة فى حاجة إلى أن تكون شاعرة بذاتها . وشعورها بذاتها معناه أن تستحيل إلى موضوع وبالتالى إلى تصور عقلى ، لأن العقل قد درج على تصور كل شىء على غرار « الموضوع » .

ولكن هل يتعارض النزوع نحو الموضوعية مع عدم غلق المذهب ؟ يعرف يسبرز الفلسفة بأن موضوعها الفرد الأوحد[1] ، وأنها تحليل لموقف الفرد ، والفرد تتباين أحكامه وفقا لتباين مواقفه . ومعنى هذا أن « وجود » الفرد ما هو إلا اختباره لهذه المواقف ، وشعوره بأن حياته قائمة على أساسها . والفرد لا يوجد إلا بمقدار ما يعمل على مواجهة الموقف الذى هو موقفه بالذات ، وبقدر ما يعمل حسابا لما فى موقفه من طابع فريد فى نوعه . وحتى فكرة « اتصال » الذات مع الذوات الأخرى تتجاوز الفهم الصحيح إذا كنا نفهم منها أنها طريق إلى الحقيقة الموضوعية . لأن من شأن الموضوعية أن تضعنى كفرد فى مجموع خاضع لقوانين العلية ، ومقيد بالأنظمة الأخلاقية . فالذات ، عنده ، لا تتضمن الشروط الكلية الضرورية لإمكان المعرفة الحقيقية كما كان يظن كانت . فإن الوجود الحقيقى للذات ، وهو الذى يتميز عن الوجود الطبيعى ، هو ذلك الذى أحققه بفعل اختيارى ، وكأن عملية الاختيار هى العلامة على هذا الوجود الحقيقى . وخلاصة القول إن عدم غلق المذهب يستلزم إنكار الموضوعية . إلا أن المسألة ليست كذلك عند برجسون . فإنكار الموضوعية ليس بالضرورة الحتمية كى يظل المذهب مفتوحا . ذلك لأن الصلة وثيقة بين تطور ملكات المعرفة ، وتطور الحياة ذاتها . فالموضوعية ، هنا ، نتيجة حتمية للتطابق بين العمليات الذهنية والعمليات التطورية . ويبقى أن هذه الموضوعية متطورة بالضرورة . وقد يبدو أن هذا القول ينطوى على تناقض فى الحدود

---

(١) K. Jaspers : La Foi Philosophique, Paris 1951

راجع المحاضرة الثانية عن : Credo philosophique.

باعتبار أن من المسلم به أن الموضوعية تفترض الاستقرار والثبات للأشياء المدركة . فكيف إذن تكون متطورة ؟ أعتقد أنه فى الإمكان التخلص من هذا الحرج لو أننا أدخلنا فكرة المجال فى فهم طبيعة المذهب البرجسونى .

وفكرة المجال فكرة علمية ، وهى تعنى الكشف عن التأثير المتبادل بين مجموعة من القوى دون الإهابة بفكرة الطبيعة أو الجوهر . ويرجع الفضل فى اكتشاف هذه الفكرة إلى أورستد Oersted فى العقد الثانى من القرن الماضى . فقد أثبت بالتجربة أن القوى لا تؤثر فى نفس الاتجاه الذى يحدده الخط الواصل بين المؤثر والمتأثر ، بل فى اتجاه عمودى عليه . ولم يفعل سوى أنه وضع إبرة ممغنطة عند مركز سلك دائرة ، ووصل طرفى السلك بقطبى بطارية ، بحيث تكون الإبرة فى مستو واحد مع السلك . وعندما تكهرب السلك لاحظ أن حركة الإبرة تدل على أنها قد وقعت تحت تأثير قوة تتجه اتجاها عموديا على المستوى الذى يصل بين هذه الإبرة والسلك[١]. ثم أثبت فاراداى أن المغناطيس لا يجذب قطعة من الحديد لأنه يملك قوة سحرية وإنما هو يجذبها لأنه يخلق حوله خصائص مكانية تحيط به . ومن شأن هذه الخصائص أن تجذب قطعة الحديد . وجاء أينشتين واعتبر فكرة المجال من الأفكار الثورية التى أدخلت فى الفزياء ، وأنها « حقيقة واقعة تماثل حقيقة المقعد الذى نجلس عليه[٢] » . وعن طريق هذه الفكرة لم يقبل أينشتين الجاذبية كما يقررها نيوتن ، باعتبار أنها تنطوى على الغموض . وهو يستعيض عنها بالمجال الجاذبى . ذلك أن وجود مادة فى الفضاء ذات كتلة معينة من شأنه أن ينشر فى هذا الفضاء انحناء معينا . أى أن وجود المادة هو سبب انحناء ما حولها ، وأن أثر هذه المادة هو أن تحدث التواء فيما حولها فينزلق ما يجاورها انزلاقا حولها .

وهكذا فكرة المجال فى المذهب الفلسفى إنما تستبعد الإهابة بالمصادرات والتصورات العقلية الجامدة . ويبقى أن المذهب ، عندئذ ، لا يتكون نتيجة الارتكاز على مقولات ثابتة يفرضها الفيلسوف فرضا وإنما هو يتكون نتيجة احتكاك بالوقائع التجريبية . ومن شأن هذه الوقائع أن توجه الرؤية وتعدلها إن لزم الأمر ، كما أشرنا

(١) A. Burloud : De la Psychologie à la Philosophie , Hachette 1950, p. 153.

(٢) Ibid., p. 154.

إلى ذلك فى الفصل الثانى فى حديثنا عن المنهج البرجسونى . وبرجسون يحتك أولا بالوقائع السيكلوجية ، لأنها أقرب الوقائع إلينا ، فنشعر أننا أحرار . وهذا هو المجال السيكلوجى . ثم نحتك بالمعطيات الأنطولوجية فنعرف ما هو التطور ، وما هى الحركة ، وما هو الزمان . وهذا هو المجال الأنطولوجى . وفى النهاية نحتك بتجربة الصوفيين فنجد الذات فى تماس مع السورة الحيوية ، المبثوثة فيها وفى الكون . وهذا هو المجال الثيولوجى .

ويبدو ، هنا ، أن تقدم الفكر البرجسونى شبيه بتقدم الفكر الديكارتى . وهذا صحيح من جهة . ذلك أن برجسون يبدأ من حيث يبدأ ديكارت . فنقطة البداية هى الأنا . ثم هو ينتهى إلى حيث ينتهى ديكارت . فنقطة النهاية هى الله . ولكن ليس هذا بالصحيح من جهة أخرى . فهناك فارق جوهرى بينهما . ذلك أن تقدم الفكر الديكارتى يقوم على أساس المنهج الرياضى الذى يقوم بدوره على مبدأ الهوية : « لا صيرورة . الوجود هو هو » ومن أجل ذلك يتهم ديكارت بأن قضاياه تحصيل حاصل . فمثلا قضيته المشهورة « أنا أفكر إذن فأنا موجود » ، لا تنطوى على أى تصور جديد . فالفكر ، هنا ، ليس هو الفكر الموجود ، وإنما هو الفكر المفكر ، أى أنه يقول « أنا أفكر فأنا أفكر » . وفى عبارة رياضية نقول : ق هى ق . أما عند برجسون فالأمر ليس كذلك . صحيح أن المجال السيكلوجى سابق على المجال الأنطولوجى . وهذا بدوره سابق على المجال الثيولوجى ، إلا أنه يصعب القول بأن ما عرضه فى مجال من هذه المجالات نتيجة حتمية لما عرضه فى مجال آخر [1] ، وإنما هو تقدم ديناميكى ليس إلا ، وإثراء لما سبق . ومن هذه الوجهة نقول إن فى مذهب برجسون اتساقا بين المجالات . ومع ذلك فإن هذا الاتساق ذاته لا يبدو متدرجا إلا إذا اعتبرنا كل حركة إلى أمام كأنها تناقص للمسافة بين نقطة البداية الموجودة فعلا ، ونقطة النهاية التى لا توجد كمحطة إلا إذا بدا للمتحرك وهو هنا الفيلسوف أن يتوقف عندها . وهذا وهم . فمسافة ليس لها إلا طرف واحد لا يمكن أن تتناقص بالتدريج ، لأنها ليست مسافة . وإنما هى تتناقص عندما يوجد المتحرك

---

(١) يقرر برجسون هذه القضية فيما يتصل بمؤلفاته الثلاثة « محاولة فى الكشف عن المعطيات المباشرة » ، « المادة والذاكرة » ، « التطور الخالق » وهو يقرر هذه القضية فى نهاية مقال عن « التمهيد الثانى أو وضع المشاكل » فى مؤلفه « الفكر والمتحرك » ، ص ٩٧ ، ٩٨ .

نقطة النهاية ، أو عندما ننظر نحن إلى مذهب ما ، بعد أن يتم بناؤه ، نظرة ارتدادية ، فنعين نقطة النهاية ثم ننزلق إلى نقطة البداية . وهذا وهم كذلك لأننا فى هذه الحالة نتصور الحركة الفكرية للفيلسوف على أنها خط مكانى .

ولكن ماذا يعنى استبعاد الحتمية والتدرج فى الفكر البرجسونى ؟ إنه يعنى أن برجسون يقفز من مجال إلى آخر . ومن طبيعة القفزة البرجسونية أنها فجائية ليس فى المقدور التنبؤ بها . وكل ما فى الأمر أنه فى المستطاع تحديد النقطة التى تحققت فيها هذه القفزة أو تلك . واستخدام لفظة « قفزة » يتفق تماما مع روح برجسون . إذ أن القفزة توحى دائما بعدم الاستقرار ، وعدم السكون ، وتوحى كذلك بفكرة الفتح . فكأن هناك دائرة يخشى الفيلسوف أن يستقر به المقام فيها . وهو لهذا يقفز . والحياة ذاتها ، ألم يقل برجسون نفسه أنها « تعمل فى قفزات[1] » فلا المستقبل يستنبط من الحاضر بالحساب ، ولا هو مرسوم فيه على صورة أو فكرة .

وكل هذه القفزات التى يمارسها الفيلسوف لا تتحقق فى خط مستقيم ، وإنما على هيئة دوائر ، بمعنى أن المركز هو هو بعينه فى كل قفزة . فالمذهب البرجسونى دائرة مركزها « رؤية الديمومة ». وبين المركز والمحيط قد اصطفت دوائر ذات مركز واحد ، آخذة فى الاتساع ، تمثل مجالات الفلسفة المتباينة ، وهى السيكاوجيا والأنطولوجيا والثيولوجيا . وهذا هو معنى الفتح فى مذهب برجسون . إنه لا يستلزم تغيير مركز الدائرة بمركز آخر ، أو تغيير الدائرة بدائرة أخرى . فإن الاقتصار على التغيير إنما هو فى الواقع إبدال مذهب مغلق بمذهب مغلق آخر . أما إذا اتفقنا على دائرة واحدة ، وأخذنا نوسع فيها ، كان هذا هو الفتح . وفى الوقت ذاته كان فتحا خاضعا لتنظيم معين ، وخاضعا لتصورات معينة ، وتابعا لمركز واحد يبقى هو هو مهما يكن اتساع الدائرة ، ومهما يكن انتشارها . هذا المركز هو « رؤية الديمومة » . وكلما اقتربنا من المحيط إلى المركز ضاقت الدائرة . وكلما تحركنا من المركز إلى المحيط اتسعت الدائرة .

فالمجالات ، هنا ، ليست إلا روافد تغذى مياه النبع . روافد يحمل كل منها لونا جديدا . والمجرى الأصيل يتلون بهذه الألوان ، والروافد مع ذلك محتفظة بأصالته

---

(١) D.S.M.R., p. 132.

ووحدته وهويته . وهكذا نرى أن المجالات تفتح على بعضها البعض . إنها ليست مجالات مغلقة تدور حول ذاتها . ثم هي لا تسير فى اتجاه مستقيم ، وإنما هى تتموج مع الظواهر مدا وجزرا . وهى من أجل هذا تسير على « هيئة لولبية » ، فتأخذ شيئا من الخط المستقيم الذى يوحى بالحركة ، وعدم الغلق ، وتأخذ شيئا من شكل الدائرة[1] التى توحى بالغلق ، والانتهاء عند فكرة . غير أن هذا ليس إلا تشبيها . فلو صح أن هناك اتجاها مرسوما مقدما لأمكن التنبؤ بالمجالات القادمة ولكنا فى حاجة عندئذ إلى جهد مبدع جديد . إذن يمكن أن يقال إن كل مجال يحتوى على مقدار يقل أو يكثر مما يتضمنه المجال اللاحق عليه . ولكن الأمور لا تتخذ هذه النظرة إلا بنظرة ارتدادية . فالانتقال من مجال إلى آخر إنما هو انتقال كيفى لا كمى . فبين المجالات جميعا عنصر مشترك هو « رؤية الديمومة » . والتقدم عبارة عن حفر الأعماق . ولذا يحق لبرييه القول بأن برجسون لم يتبع منهج التحليل أو منهج التركيب وإنما هو قد اتبع منهجا آخر قوامه التعمق[2] . نحفر فى الطبيعة السيكاوجية للحياة فنصل إلى الطبيعة الأنطولوجية ، ثم نحفر فى الطبيعة الأنطولوجية فنصل إلى الطبيعة الصوفية للحياة .

المجال السيكاوجى يلهمنا فكرة الديمومة من حيث هى حرية . والمجال الأنطولوجى يوحى إلينا بهذه الديمومة ذاتها من حيث هى سورة حيوية . أما المجال الثيولوجى فهو ينتهى بنا إلى اعتبار السورة الحيوية بمثابة الله ، وأن كل ما نراه فى الكون إن هو إلا تجليات السورة الحيوية .

وفكرة التجليات ليست بدعا فى الفلسفة ، وإنما هى كامنة فى فلسفة هرقليطس ، وواضحة فى فلسفة أفلوطين ، وهيجل ، وشوبنهور . إلا أن تجليات السورة الحيوية لا تسير فى خط واحد ، وإنما هى تتجه إلى خطين متباعدين هما خط الحشرات وخط الإنسان . ثم إنها تجليات تفاؤلية تبرز مفاتن السورة الحيوية ، وخاصة عندما نصل إلى تجلياتها فى المجال الثيولوجى ، وفى المتصوفة المسيحيين بوجه خاص .

---

( ١ ) إن تصور الدائرة مرفوض عند برجسون . فالدائرة المغلقة من شأن القياس والاستقراء أى من شأن العمليات العقلية . أما الفتح وكسر الدائرة فن شأن الفعل الحى الذى يتحد مع كينونتنا . التطور الخالق ، ص ٢١٠ .

( ٢ ) E. Brehier : Transformations de la philosophie française 1950, Paris p. 10.

أما التجليات عند شوبنهور ، فهى أقرب إلى التشاؤم منها إلى التفاؤل . إن الإرادة تخسر دائماً فى تقدم . ذلك أن تحقق الإرادة لا يتم بدون نضال . فكل درجة من درجات التحقق الموضوعى للإرادة تنازع الدرجة الأخرى . ويبدو هذا التنازع فى أقوى صوره فى عالم الحيوان الذى يتغذى على حساب المملكة النباتية . وفى داخل عالم الحيوان لا يستطيع الحيوان البقاء إلا على حساب غيره . وهذا تعبير عن مشاقة الإرادة لنفسها ، أى أنها تأكل نفسها بنفسها . فالإرادة ، من أجل ذلك ، هى إرادة كراهية وليست إرادة محبة . أضف إلى ذلك أنه مما دفع شوبنهور إلى هذه النتيجة هو تقريره أن كل تحقق موضوعى للإرادة إنما هو مستقل فى ذاته ، وأن هذا الاستقلال يسانده الصراع والمشاقة مع التحقق الذى يسبقه . ولذلك لم يكن الهدف من التصوف إلا الخلاص المطلق من كل إرادة ، فالمتصوف يرى فى الحياة ذاتها خصما لدودا يجب القضاء عليه ، وتبدو كأنها وهم. بينما السورة الحيوية ، عند برجسون ، على الضد من ذلك ، فما تفقده فى خط تكسب أضعافه فى خط آخر . والمتصوف هو أعلى مراحل السورة الحيوية ذاتها فى خلال تطورها . أما التجليات ، عند هيجل ، فيرين عليها الطابع السكونى التصورى . وهى لهذا ليست تجليات حية . وإن أردنا أن نفسر ذلك من داخل مذهبه الفلسفى قلنا إنه من إملاء فكرته عن الروح الكلى . والروح الكلى مجرد « تصور » مطلق . والقول بأن هيجل استعان بمعطيات العلم تدليلا على اهتمامه بالواقع إنما هو قول مردود ، ذلك أن الاستعانة بمعطيات العلم لم تكن إلا من قبيل تبرير مذهبه . والدليل على ذلك أن مذهبه مغلق[١] . ومعنى ذلك أن حركة الفكر تتوقف عند نقطة معينة . بينما الاتجاه الواقعى للفكر إنما هو ، فى نهاية المطاف ، رد فعل ضد النزعة التصورية الدجماطيقية التى تزعم القدرة على ثبات نظرياتها ، وبقائها دون أى تعديل أو تغيير . ونحن نقدم هذا النقد ، لواقعية هيجل المزعومة ، من خلال طبيعة الواقع كما هى ممثلة فى مؤلفات علماء العصر الحاضر من أمثال أدنجتون وجينز ولوى دى بروى ، وليس من خلال طبيعة العلوم الواقعية ، فى عصر هيجل ، التى أخطأت عندما منحت قوانينها شمولا لا يحد .

---

(١) راجع ص ٢٩ – ٣١ .

نعود إلى « رؤية الديمومة » مرة أخرى من حيث هى مركز لدائرة آخذة فى الاتساع ، فنزيد الفكرة إيضاحا . إن هذا المركز هو مثل « اللازمة » فى كثير من الأغنيات . نراها تعود هى ذاتها فى نهاية كل مقطع . ومع ذلك فلها فى كل مرة معنى جديد ، كما أوضحنا ذلك . وقد أخطأ بيجى عندما اعتبر الثورة البرجسونية منتشرة فى نقط متباعدة . كلا إنها متمركزة . فليس من الصحيح إذن القول بأن بناء برجسون الفلسفى قائم على الاهتمام بالباطن والمتكون ، والثورة على العادات الذهنية المتراخية . فهذه كلها مأخوذة عن الكيان الأصلى الحى . ونحن نعيد مرة ثانية إلى الأذهان مثال الصورة الفوتوغرافية لكنيسة نوتردام ، ومثال الذراع المتحرك[1] . فتحليل بيجى لمذهب برجسون عود إلى الاتجاه التحليلى السكونى الذى ينكره برجسون .

وهكذا لا يمضى وضع المذهب ، عند برجسون ، بطريقة آلية تجريدية . يضع مبدأ ثم يستخلص منه كل ما يريد من استدلالات . ولكنه يوضع بطريقة ديناميكية تكاملية أعنى أن عملية الوضع موجهة بالتجربة وقائمة على الرؤية .

فإن كان من سمات المذهب المغلق هو استمساكه بعلة واحدة يفسر فى ضوئها ما يصدر من أفكار ونظريات ففى فلسفة برجسون لا يوجد مذهب مغلق . وإن كان من سمات المذهب المغلق هو استنباط البسيط من المركب ، والعام من الخاص ، والضرورى من الممكن ففى فلسفة برجسون لا يوجد مذهب مغلق .

يبقى أن مذهب برجسون متفتح ، وأن التجربة الفلسفية ليست إلا محاولة قد تخطئ وقد تصيب . وأول رسالة ألفها برجسون تتصف بهذه السمة ، سمة المحاولة . فعنوانها « محاولة فى الكشف عن المعطيات المباشرة للشعور » وليس بالصحيح أن نفهم كلمة essai بمعنى مقالة ، وليس معنى محاولة . وذلك لأن برجسون لو كان يعنى كلمة مقالة ما كان للكلمة أى داع فى كتابتها . فالرسالة ليست مقالة ، وإنما هى أكثر من ذلك . أضف إلى ذلك أن برجسون ألف كتبا أخرى كانت أجدر بأن يبدأ عنوانها بكلمة essai بمعنى مقالة ، لأنها عبارة عن مجموعة مقالات ولكنه لم يفعل .

---

(١) P M., p. 180.

ومن شأن المحاولة ألا تقف عند مذهب معين ، أو تفضل مذهبا على آخر . ولقد أوضح برجسون هذا المعنى فى خطاب له إلى هفدنج يقول فيه « إن غايتى هى أن أكون فلسفة تسير فى تقدم ، ولا تخضع للجدل القائم بين المدارس الفلسفية ، وفى إمكانها الانتهاء إلى حلول للمشكلات الفلسفية . وما كان ذلك كذلك إلا لأنها ستتخلص من التصورات المصطنعة التى اعتدنا أن نختارها لصياغة هذه المشكلات[١] . وبرجسون يطبق هذا الاتجاه بوضوح على مشكلتين من مشكلات الفلسفة ، وهما طبيعة التطور ، ثم مشكلة العلاقة بين النفس والجسم . فى المشكلة الأولى يقرر رفض النظريتين الآلية والغائية . إلا أنه لا يحدد طبيعة نظريته هو إلا أنها نظرية تقترب من النظرية الثانية أكثر من الأولى . وهو لذلك يشرع فى بيان أوجه الخلاف وأوجه الشبه بين نظريته ونظرية المذهب الغائى . فمن أوجه الشبه القول بأن العالم كل منسجم . ومن أوجه الخلاف إنكار برجسون أن يكون هذا الانسجام كاملا « فالفرد والنوع ينكر كل منهما الآخر فينشأ بذلك خلاف مع سائر صور الحياة . فالتناسق إذن غير موجود فى الواقع[٢] » .

أما المشكلة الثانية فبرجسون ينتهى منها إلى موقف وسط بين النظرية التصورية والنظرية الواقعية . فالمادة ، فى نظره ، مجموعة من الصور . والصورة وجود لا يقف عند حد وجود الصورة الذهنية ، بل إنه يتعداها . ولها وجود يتعادل مع وجود الأشياء كما يتصوره الواقعيون « إن وجود الصورة فى منتصف الطريق بين الشىء والتصور» .

ومن أجل هذا تتسم الفلسفة البرجسونية بأنها بين الفلسفات جميعا[٤] . فأنت ترى فيها فلسفة الصيرورة لهرقليطس . وتجد فيها منهج الاستبطان عند مين دى بيران . وهذا المنهج معناه تقرير أن الذات تظهر بوضوح للإدراك المباشر . ومين دى بيران ، من أجل هذا ، يتقابل مع برجسون فى الأخذ على التجريبيين بحثهم عن الأنا فى الألياف العصبية ، ومادة المخ ، مما أدى بهم إلى المادية ، وإنكار الروح . وبرجسون يشبه شوبنهور فى التفرقة التى يقيمها بين التصور والرؤية من حيث إن الفلسفة

---

(١) H. Hofiding : La Philosophie de Bergson, Paris 1916, p. 161.

(٢) E.C., p. 51.

(٣) M.M., p. 1.

(٤) F. Delattre in Etudes Begsoniennes, t. III Paris 1951, pp. 82-83.

هى التى تشتغل فى الرؤى ، لا تلك التى تعمل فى التصورات المجردة . لأن من شأن الأولى أن تصل إلى إدراك مضمون الواقع . أما الثانية فلا تستطيع أن تعمل إلا فى الفراغ . ثم إن برجسون يتفق مع المذهب البراجماتى فى نقد العقل من حيث إن العقل والحواس آلات لتجزئة الطبيعة للتمكن منها فى تطورها الجارف . الحواس تجزئ الأشياء إلى وجهات عدة هى الموضوعات التى تتمثلها . والعقل يجزئ إلى معان ومبادئ ثابتة . فهى جميعا آلات لتيسير الحياة ، لا لتصوير الوجود . وهذا النقد جعل من برجسون فيلسوفا اسميا[1] . ثم إنك تجد كذلك فكرة وحدة الوجود لأفلوطين. وكل من برجسون وأفلوطين يقصد المعنى الفلسفى ، أى البساطة وعدم القابلية للتجزئة ، والحضرة بالفعل فى كل جزء وبنسبة واحدة وبلا تجزئة . وذلك بالرغم من تعدد المظاهر التى يتحقق فيها مبدأ الوجود الواحد . ومن هنا تنشأ مشكلة العلاقة بين الواحد والكثرة ، وسبب التكثر والفردانية ، والنحو الذى يتم فيه الانتقال من الوحدة إلى التعدد . وبقدر ما يغالى المذهب فى توكيد الوحدة بقدر ما تزداد هذه المشكلة تعقيدا . وحل هذه المشكلة قد اتخذ اتجاهين : أولهما الثنائية والآخر التوسط . أما الثنائية فهى القول بمبدأين ، وجعل أحدهما فى المرتبة الأولى ، والأصل الحقيقى للوجود . ويمثل هذا الاتجاه أرسطو . فالصورة من خصائصها الوحدة . ولكنها تتكثر بدخول الهيولى فيها . فكأن الهيولى مبدأ الفردانية أو الكثرة فى الأشياء . أما التوسط فهو مذهب يلتجئ إليه القائلون بوحدة الوجود . وبرجسون أقرب إلى الرأى الأول منه إلى الرأى الثانى .

وكل هذه الأمشاج من مختلف الفلسفات فى انسجام تام ، لا يظهر فيه الاختلاف ولا التباين . وأين هو هذا النابغة الذى يخترع شيئا من لا شىء ، ويؤلف نظريات لا تتصل بما قبلها ، ولا تتأثر بما حولها . ففلسفة برجسون قديمة من حيث إنها لم تنشأ من لا شىء ، وأنها تستعين بمختلف المذاهب الفلسفية . غير أن تنظيمه لهذه المذاهب هو الجديد فى فلسفته .

ولكل مذهب منطق . ومنطق المذهب البرجسونى إنما يجب أن ينبع من طبيعة الوجود . ولا يلزم عندئذ أن تستنبط المقولات استنباطا قياسيا من طبيعة العقل

---

(١) يوسف كرم : العقل والوجود ، دار المعارف ١٩٥٦ ، ص ١٠٥ .

التحليلى ، كما يريد كانت . أو تنشأ من التحليل اللغوى للألفاظ على طريقة أرسطو . من هذه الوجهة ، يعتبر كل من منطق كانت وأرسطو منطقا لا عضويا ، يركب فيه الواقع دون أن يجاريه ، فيشق لنفسه طريقا قد يكون مغايرا لطريق التجربة . أما منطق برجسون فهو عضوى أو وجودى إن صح استخدام هذا المصطلح الحديث logique existentiale أو اللامنطق المعقول alogique rationnelle على حد تعبير هسرل من حيث إنه لا يخضع لمبدأ الهوية أو مبدأ التناقض .

ونحن نحاول هنا أن نكشف عن مقولات هذا المنطق من خلال فهمنا للمذهب البرجسونى . فإذا تأملنا طبيعة الوجود وأنعمنا التأمل رأينا أن هناك مقولات أربع لازمة من طبيعة الوجود لزوما مباشرا تدل على خصائص الوجود . هى وجهات له لا تمايز منه تمايزا حقيقيا ، ولا تزيد عليه شيئا حقيقيا . فهى صفات متحققة فيه بالذات ، ومن ثمة إلى أقصى حد ، ومفاضة منه على الموجودات كل بحسب قدره . والمقولات هى الزمانية والكيف والتطور والتاريخية .

والمقولة الأولى أهمها جميعا ، لأن الوجود والزمانية مترادفان . وهى من أجل هذا أساس لبقية المقولات . فليس الزمان ، كما يتصور كانت ، ظاهرة خالصة أو إطارا لا حقيقة له فى الواقع . وإنما الزمان هو هو نفسه الوجود . لأن الوجود هو الحياة ، والحياة هى التغير ، والتغير هو الزمان . غير أن برجسون لم يفهم طبيعة الزمان على النحو الوجودى . فالزمان عند هيدجر مثلا مرتبط بالتناهى والعدم . وكاد برجسون أن يقترب من إدراك هذه الرابطة لو أنه ظل مخلصا للجانب السلبى من مذهبه . وأعنى إنكار التجريد العقلى . فهو يشير فى كتابه التطور الخالق إلى أن « فكرة العدم هى اللولب الخفى ، والمحرك المستور للتفكير الفلسفى[١] » . ومع ذلك يقرر أنها فكرة كاذبة ليس لها أساس فى الواقع وفى الوجود .

ومن مقولة الزمانية تنبع مقولة الكيف . والكيف نتيجة حتمية لتأبى الديمومة المقياس الرياضى . وثورة برجسون الفلسفية لم تكن إلا ثورة على تطبيق مقولة الكم ، بدلا من مقولة الكيف ، على ظواهر الروح ، وظواهر الشعور . فظواهر الشعور ليست ذات موضع أصلى محدد ، أو سرعة أصلية محددة . وإنما هى مجاميع متداخلة

---

(١) E.C., p. 298.

متشابكة تتحرك فى الديمومة . إن العنصر والجزء المجرد ليست قواعد الوجود . إنما القاعدة هى التشابك ينزلق إلى المستقبل فيفرز بطبيعته ظواهر جديدة . وهذه الظواهر جميعها تتماسك تماسكا لا يحد ظاهرة بأخرى ، ولا يفصل بينهما . وإنما يجعل من النفس محصلة إنتاجية ثمرة الارتباط والاشتباك والتداخل . هذه الطبيعة الكيفية تكشف لنا عن طبيعة التطور .

إذن مقولة التطور تنبع من مقولة الكيفية . فالتطور فى المذهب البرجسونى على الضد من التطور عند سبنسر . إنه لا ينحصر فى الانتقال من اللامتشابه إلى المتشابه . وإنما هو ينحرف دائما نحو اللامتشابه ، والجدة ، والخلق ، والإبداع . إن القول بالكيف معناه تقرير التشابك بين حالات متباينة فى الديمومة والزمان . وهذا هو التطور. وهو ، فى ذات الوقت ، معنى التكامل عند برجسون من حيث إنه يحتفظ بخصائص الكيفيات وخصائص الظواهر المتكاملة ، بينما التعميم يهمل المميزات الفردية ، ويقتصر على تجزئة الكل إلى كميات قابلة للقياس . والقياس يفترض مقدما وجود مجموعات متشابهة . إن التكامل هنا شبيه بالتكامل الفسيولوجى ، أى تكامل الخلايا العصبية المتباينة فى وظائفها. وهكذا يتفق التطور البرجسونى مع مقولة الكيف ولا يتفق مع مقولة الكم .

وما أيسر ما يستخلص من هذه المقولة ، مقولة التطور ، المقولة الرابعة ، مقولة الحرية . فإذا كان التطور لا ينطوى على الانزلاق نحو التشابه وإنما نحو التباين فالضرورة مسلوبة . لأن الضرورة تزول كلما انطلقت السورة الحيوية فى تطورها نحو الخلق . إن انطلاقها دائما فتح جديد لا يرتقب ولا ينتظر . ثم إن العملية خارجة عن الزمان . فهى تقرر فقط أنه إذا وجدت العلة وجد المعلول . ولكنها لا تقرر ، ولا تستطيع أن تقرر ، متى توجد العلة . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، يقرر برجسون أننا نخضع لمبدأ العلية عندما نحيا ونعمل خارج الأنا العميق ، أى خارج الديمومة . وذلك لأن العلة فى الديمومة ، ليس لها معلول ، لأنها لا تعود هى ذاتها مرة ثانية . إنها تعود فى المجال السكونى حيث الأشياء لا تدوم كما ندوم نحن فيبدو مستقبل الأشياء كائنا فى الحاضر كونا رياضيًّا سابقا . ويبقى بعد ذلك أن العلية إذا ما حاولنا تطبيقها على الديمومة ، تستحيل الديمومة عندئذ إلى امتداد ، والحركة

إلى متحرك ، والفعل إلى شيء ، والواقع المتكون إلى واقع كائن . الحرية إذن مقررة في الديمومة . وهكذا ينتفي القول بالحرية المشروطة ، لأنه عود إلى تقرير الجبرية وعود إلى الخطأ الأكبر في تصور الزمان على هيئة المكان .

ومن هذه المقولات جميعا تنشأ المقولة الأخيرة ، وهي مقولة تاريخية . ومؤداها أن الحياة ديمومة وكيف وتطور وحرية . وهي من أجل هذا كله تاريخ ، له ماض مرتبط بحاضر رباطا عضويًّا . ومجرى التاريخ الحيوي لا يقبل التفكك ولا الانفصام. وقد انتهى هيجل إلى الكشف عن هذه المقولة في « ظواهريات الروح » . إلا أن التاريخ عند هذا الفيلسوف ذو طبيعة سكونية مهما يحاول الزعم بأن الوحدة المطلقة ليست وحدة ساكنة ، بل في حركة ، وأن الروح المطلقة تحوي في ذاتها مبدأ حركتها . ذلك لأن مجرد خضوعها لقانون منطقي يرفع عن التاريخ « طبيعته الحية » بفضل ما يدخل فيه من عناصر ثابتة ميتة ، وبالتالي يصبح التاريخ موضوع معرفة علمية . بينما هو في الواقع ليس كذلك . ونحن نقصد بالقانون المنطقي قانون الخطوات الثلاث : موضوع ونقيض الموضوع . ومركب الموضوع . أما التاريخ ، عند برجسون ، فحوادثه تقع مرة واحدة وإلى الأبد. فالحادثة التاريخية تبزغ من سوابقها بتطور فريد في نوعه بحيث أننا نجد أن الحادثة ذاتها تضيف شيئا جديدا. وبذلك ينتفي القول بالعلية أو الضرورة هذا إذا كنا نعني بالعلية أن المعلول مستنبط بالضرورة من العلة ، ومتضمن فيها . وفي طريق القول بهذه التاريخية الزمانية سار الفلاسفة الوجوديون . وهكذا الفيلسوف البرجسوني يغلق بابا ليفتح بابا جديدا . وبرجسون من أجل هذا يرفض أن يمذهب الفلسفة بمعنى أن يغلق فيعترض على وضع « الرؤية » مركزا لفلسفته . لأن من شأن هذا الوضع أن يجعل من فلسفته « مذهبا » يطلق عليه « مذهب الرؤية » .

## الفصل الخامس

# مضمون المذهب فى ضوء الثلاثة مجالات

« ستنتصر الصوفية على أباطيل الدعوات الاجتماعية الشبيهة بها .
وستنتصر مملكة الروح على دولة القياصرة .
برديف : مملكة الروح ودولة القياصرة

والآن نتساءل : كيف يربط برجسون بين التصورات الفلسفية فى مذهب هو ضد الانغلاق ، وضد التسلسل المنطقى، واستنباط التصورات بعضها من بعض؟ والمعلوم أن الربط والتوحيد عملية ضرورية لكل تفكير فلسفى .

ولكن ما هى التصورات الفلسفية فى مذهب برجسون ؟ إن المذاهب الفلسفية ، مهما تنوعت ، إن هى إلا أسئلة متلاحقة ، ومحاولات للإجابة ، تتمركز جميعاً حول الوجود الإنسانى وعلاقته بالوجود عامة . ذلك أن وجود الإنسان فى العالم ينطوى بالضرورة على تساؤل عن الأشياء التى فى العالم ، وعن العالم ذاته . وهذا هو الدرس الذى يعلمنا إياه هسرل مادام الشعور بطبيعته موجهاً دائماً نحو موضوع ، ومادام من طبيعة الذات أن تنحو دائماً نحو شيء . وليس بدعاً أن يكون وجودنا بطبيعته متجهاً نحو العالم الخارجى . فإن كلمة « وجود » تعنى بحكم اشتقاقها اللغوى ، ضرباً من الخروج على الذات .

والتساؤل يبدأ فى اللحظة التى فيها ينسحب الإنسان من مجموعة الآليات التى تتحكم فيه ، وتسيطر عليه . والانسحاب يتحقق عندما تعجز الآليات عن مواجهة الموقف الخارجى . ومن هنا فإن الشعور قائم فى منطقة الأفعال الممكنة التى تلتف حول الفعل الكائن . أى أن الشعور يعنى التردد أو الاختيار [1] . والشعور ، من أجل ذلك ، هو الذى يسأل . ويبقى بعد ذلك أن الفارق بين فيلسوف وآخر هو فارق فى وجهة النظر . فالفيلسوف قد يكون من التصوريين حينما يقرر أن العالم لا وجود له إلا بالقياس إلى العقل أو بالإضافة إلى شعور ما. وقد يكون من الواقعيين عندما يقرر أن العالم مستقل فى وجوده عن كل عقل أو شعور. وقد يكون من الشكاك حينما ينكر وجود العالم ، وحينما يقرر أن فكرة العالم فكرة زائفة ليس لها أدنى مقابل فى

(١) E.S.. p. 10.

الواقع التجريبي . ويوجد فريق آخر من الفلاسفة مثل ليبنتس ، يسلم بحقيقة العالم الخارجي ، ولكنه يقرر ضرباً من الانفصال بين الإنسان والعالم . فالجواهر الفردة ، عنده ، لا تملك أبواباً ولا نوافذ . إنها عوالم مغلقة قائمة بذاتها .

أما برجسون فإنه يرى أن الشعور يتجه ، بادئ ذى بدء ، نحو تحديد معنى الوجود . وقد يقال إن فلسفة برجسون تنطوى على تحديد لمعنى التجربة ، وليس لمعنى الوجود ، من حيث إن برجسون نفسه يقرر أن الميتافزيقا هى « التجربة ذاتها »[1] ، وأن الوجود هو إحدى معطيات التجربة ، بمعنى أن أى موجود كائناً ما كان ينكشف لنا من خلال التجربة »[2] . غير أن برجسون يقرر كذلك أن الفلسفة تتجه أولا وقبل كل شىء ، إلى تحديد معنى الوجود[3] ، وأن هذه هى مهمة الفلسفة . ومعنى ذلك أن برجسون لا يريد أن يضع الوجود بين قوسين . ونحن نبلغ إلى تحديد معنى الوجود من خلال رؤية الديمومة بحيث يمكن القول إن الوجود الميتافزيقى إن هو إلا ديمومة[4] . والربط بين الوجود من حيث هو ديمومة وبين الوجود الإنسانى يفضى إلى التساؤل عن الحرية . ذلك أن الديمومة وجود مائع غير محدد ، وهو فى طريقه إلى التعين ، دون أن يتعين . وليس معنى ذلك أن برجسون يضع الوجود فى مقابل الماهية ، كما يفعل فيلسوف مثل سارتر . فسارتر هنا لم يفعل أكثر من أنه عكس الوضع الميتافزيقى التقليدى لمشكلة الوجود والماهية . أما برجسون فإنه يقرر أن الوجود ذو ماهية . وهذه نقطة تحول فى تاريخ الفلسفة . فالفلاسفة ، قبل برجسون ، لم يتعمقوا طبيعة الوجود ذاته . وإنما افترضوا الوجود من حيث هو وجود ، على حد تعبير أرسطو . وسرعان ما انتقلوا إلى الكيفيات ، ومظاهر الوجود . بينما كان يجب التفرقة بين الوجود ومظاهره . وهذا هو ما يفعله برجسون . إنه يبدأ بالمظاهر ، ويتعمق ويحفر حتى يصطدم بالوجود ذاته فإذا به ديمومة . ثم هو يعود مرة أخرى إلى المظاهر يفهمها فى ضوء هذه الطبيعة الجديدة للوجود . ومن مظاهر الوجود الإنسان . والمظهر مثل الباطن يتصف بعدم التعين . ومن أجل

(١) P.M., p. 227

(٢) Ibid., p. 50.

(٣) E C., p. 1.

(٤) Archives de Philosophie, t. xvii. cahier 1. p. 97

ذلك يعالج برجسون فكرة الحرية باعتبارها فكرة ملازمة للاتعين واللاتحديد . ولكن الذى أدهش برجسون هو أن بعض الفلاسفة يقررون الحرية دون أن يقرروا الديمومة . والبعض الآخر يطبق الظاهر على الباطن ، لا العكس ، فيقحم القوانين الطبيعية فى المجال السيكلوجى .

الفريق الأول هو فريق حرية الاختيار libre arbitre . يقرر الحرية من حيث هى القدرة على الاختيار بين مجموعة من الأفعال الممكنة دون أن يكون فى الإمكان التنبؤ عن فعل معين بالذات ، حتّى لو قدر لنا أن نعرف مقدماً سائر شروطه . ولكن القول بأن كل شروط الفعل متوفرة فى الحاضر معناه أننا قد نفذنا عبر الديمومة إلى تلك اللحظة التى فيها يتحقق ذلك الفعل . وهذا لن يتسن لنا إلا إذا سلمنا بوجود تطابق بين الديمومة ورمزها . ثم إن برجسون ينكر القول بحرية الاختيار عندما تعنى التساوى فى إمكان متضادين . ذلك أن الاختيار الذى يكشف عن الحرية ليس مجرد اختيار بين ممكنات ، كما يختار المسافر طريقاً يتخذه للوصول إلى غاية من طرق عدة . فإن تصوراً مثل هذا يورطنا فى الخطأ الأكبر القائم فى الترجمة عن الزمانى بالمكانى [١].

ثم إن برجسون ينكر الحرية الأخلاقية . ذلك أنه لما كان الأنا عالماً قائماً بذاته فإن من شأن التفرد ألا يخضع لمقياس مشترك ، أو مبدأ كلى ، أو تقييم موضوعى . ومع ذلك فإنه رغم انفصال الأنوات بعضها عن بعض إلا أنها تشترك ، فى شىء جوهرى هو مبدأ الحياة أو السورة الحيوية . والأنا ، بعد ذلك ، لا يبغى إلا تحقيق هذه السورة الحيوية . والتحقيق هنا ليس أداة أو وسيلة ، وإنما هو يجب أن يؤخذ على أنه غاية فى ذاته . ومع ذلك فإن كان ولابد من تحديد وضع للحرية فإن برجسون يفضل لها أن تقع بين طرفين ، بين حرية الاختيار والحرية الأخلاقية. إلا أنها لا تقع على مسافة واحدة من الطرفين . إنها أقرب إلى حرية الاختيار منها إلى الحرية الأخلاقية [٢].

أما الفريق الثانى فهو فريق الحتمية السيكلوجية . وهو يقرر هذه الحتمية مستنداً إلى الحتمية الطبيعية . والحتمية الطبيعية تتوقف بدورها على الطبيعة الميكانيكية

---

(١) D. I., pp. 165-166

(٢) Lalande : Vocabulaire de Philosophie, p. 561.

للعلم . فالعلم ، فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، يتصور الكون على أنه كتلة من المادة قابلة للتجزئة إلى ذرات . والذرات فى حركة مستمرة بحيث يصبح فى الإمكان تفسير الظواهر الطبيعية والتفاعلات الكيماوية بردها إلى حركة الذرات . وهذه النظرية تنسحب على الجهاز العصبى كذلك فيصبح عبارة عن ذرات تتحرك . والحالة التى يكون عليها الدماغ إنما تنشأ من الصدمات التى يتلقاها الجهاز العصبى من المادة المحيطة به بحيث يمكن القول بأن الظواهر النفسية ، من إحساسات ورغبات وأفكار ، إن هى إلا نتائج ميكانيكية قد تولدت عن المركب الناشىء من الصدمات الآتية من الخارج ، والحركات التى كانت سائدة من قبل فى ذرات المادة العصبية . أما الأفعال التى نسميها أفعالا حرة أو إرادية فهى كذلك عبارة عن رد فعل يقوم به جهازنا العصبى ضد العالم المحيط به . ولما كانت جميع الحركات ، مهما يكن نوعها ، خاضعة لقانون بقاء الطاقة ، ولما كان هذا القانون يعنى أن الكل هو من المعطيات وأن النفس جزء من العالم المادى بمعنى أن أفعالنا هى رجع الصدى للتغيرات الميكانيكية ، نقول لما كان ذلك كذلك فإن تقرير الحرية فى أفعال معينة يناقض هذا القانون . وبرجسون يسلم بهذا القانون ، ولكنه لا يسلم بانطباقه على مجال آخر غير المجال الطبيعى [١] . ذلك أن قطاع التجربة الذى يتعلق بحياة الشعور يفلت بأكمله من هذا القانون . وتعليل ذلك ، عند برجسون ، هو أن السورة الحيوية تحتال على هذا القانون بأن تضع فى المادة طاقة أخرى لا تقبل الحساب . وهذا التحايل هو هدف الحياة الرئيسى ، منذ بزوغها فى كتلة البروتوبلازما حتى الكائنات العليا القادرة على القيام بأفعال حرة [٢] . إن هاهنا ديمومة . ولذا فإن العودة إلى الوراء أو تكرار الإحساسات وهو ما تفترضه الحتمية ، كل ذلك إنما هو ضرب من المستحيل . لأن القول بالعودة أو التكرار يعنى إنكار الديمومة .

ومن أجل ذلك ينكر برجسون المذهب الترابطى باعتباره إحدى نتائج الحتمية السيكلوجية . ومجمل القول فيه أن الذات مجموعة من الوحدات المفردة ، وأجزاء ضمت بعضها إلى بعض فى داخل إطار الوحدة . وأن هذه الأجزاء تتجاذب وفقاً لقوانين تداعى المعانى . ولذلك يعمد هذا المذهب الترابطى إلى تبرير فعل الإرادة

---

(١) D.I., pp. 107-116.

(٢) E.S., p. 98.

المفاجئ ببواعث نفسية يرتجلها حتى يقرر أن الفعل الكائن قد صدر عن تدبر وترو [١].

وقانون العلية من بين القوانين الهامة التى يستند إليها هذا المذهب . ولذلك يخصص برجسون عدة صفحات فى « المعطيات » يوجه فيها نقده إلى عدم مشروعية تطبيق هذا القانون على الظواهر النفسية أو بالأدق على مجال الكيف . والروح الرياضية هى الدافع إلى هذا التطبيق . ذلك أن العلية تشترط تعاقباً منتظماً بين ظاهرتين . والضامن لهذا التعاقب هو تصور المعلول متضمناً فى صميم العلة على نحو ما نتصور تضمن النظريات الهندسية فى تعريف رياضى ما .

وهكذا نجرد الظواهر النفسية من سائر فروقها الكيفية حتى تصبح مجرد أشكال هندسية وعلاقات رياضية . وبذلك يتجاور مبدأ العلية مع مبدأ الهوية . ذلك أن من شأن مبدأ الهوية أن يستبعد الديمومة بحيث تكسب العلية ضرورة يصبح معها اطراد العلة والمعلول اطراداً ضرورياً منطقياً .

ومع ذلك فإن برجسون لم يرفض القول بالعلية إطلاقاً . وإنما هو يسلم بنوع معين من العلية تنتفى فيه العلاقة الضرورية بين الحاضر والمستقبل ، بين العلة والمعلول . فالفعل لا ينتقل مباشرة من الفكر ، بل ثمة وسيط بينهما هو الجهد . والجهد يقتضى الديمومة بالضرورة . ومن ثم فإن مستقبل الكون مثل مستقبل الإنسان لا يمكن تحديده تحديداً ضرورياً . ولهذا فإن التصور الجديد للعلية يفترض الإمكان بدلا من الضرورة ، وبالتالى لا يناقض فكرة الحرية [٢].

ولم يكن برجسون أول من تعرض لنقد السيكلوجيا الترابطية . فقد سبقه فنت فى مؤلفه « علم النفس الفسيولوجى » عام ١٨٧٤ . وفى هذا المؤلف يقرر أهمية عملية إدراك الإدراك apperception فى تطور الحياة النفسية . وكذلك هفدنج فى مؤلفه « فلاسفة معاصرون » ولیم جیمس فى كتابه « مبادئ علم النفس[٣] »

---

(١) D.I., pp. 118-119.

(٢) Ibid., pp. 160-162.

(٣) راجع الفصل العاشر ، ص ٢٩١ – ٤٠١ ويشير برجسون هنا إلى أهمية مقال لوليم جيمس فى « مجلة النقد الفلسفى » ١٨٨٠ جـ ٢ عن « الشعور بالجهد » فهو « مقال يضرب بسهم وافر من الخطورة » على حد تعبير برجسون فى « المعطيات » ص ١٦ .

وفيه فصل هام عن الشعور من حيث هو شيء يمتنع رده إلى الظواهر الفزيائية أو الفسيولوجية . وأن حالات الشعور نوعان : حالات يدل عليها بأسماء كقولنا تعقل وتخيل وإحساس . وحالات متعدية كالعطف والاستدراك ، تؤلف تيار الشعور نفسه . أما السيكلوجيا البرجسونية فهى ليست علماً وصفياً لمعطيات الشعور ، وإنما هى علم كشفى ، يكشف عن هذه المعطيات ذاتها على نحو مستقل عن التحديدات المتعلقة بالموضوع أو الصادرة عنه . وهذه المعطيات ماهيات إن صح هذا التعبير . إلا أنها ليست ماهيات بالمعنى الأفلاطونى . فهى معطيات حين يقيم الشعور علاقته مع ذاته . وهى ، من هذه الوجهة ، ضرورية كلية يدركها العقل الحى على أنها كذلك ، ليس إثر مقارنة عقلية بين الانطباعات المتشابهة ولكن على نحو مباشر . وبذلك تتكشف لنا أنفسنا فى طبيعتها الأصيلة .

ثم يتعمق برجسون نظرية الحتمية السيكلوجية فيلاحظ أنها ترتكز على مسلمة ميتافزيقية أكثر من توقفها على مبادئ العلم الطبيعى . ذلك أنها تسلم مقدماً أن ثمة توازياً دقيقاً بين السلسلة الفسيولوجية من الظواهر والسلسلة النفسية من الظواهر المقابلة لها . ويرى برجسون أن القول بوجود توازٍ تام بين هذين النوعين من الظواهر ليس من العلم فى شيء وإنما هو تعبير عن فلسفة ديكارت وسبنوزا وليبنتس ومالبرانش . فهم يقررون أن النفس وجه من أوجه الحياة الدماغية وأنه إذا استطعنا أن ننفذ إلى باطن الدماغ الذى يعمل، وإذا تهيأ لنا أن نشهد حركة الذرات التى يتركب منها اللحاء الدماغى فإننا واصلون إلى معرفة تفاصيل كل ما يحدث فى الشعور المقابل له . بيد أن هذا القول ينطوى على تناقض فضلا عن مناهضته للتجربة (١).

أما أنه قول متناقض فذلك لأنه يعتمد على نظامين فى الإشارة يناقض أحدهما الآخر ، وهما التصورية والواقعية . فالمذهب التصورى يقرر أن مفاصل الواقع هى مفاصل التصور . أما المذهب الواقعى فهو على الضد من ذلك يقرر أن تحت تصورنا للمادة علة لهذا التصور غير مدركة . وأن وراء الإدراك الكائن إمكانيات مختبئة . ومعنى ذلك فى عبارة أخرى أن المذهب التصورى يقرر أن الواقع هو ما يمكن

---

(١) E.S., pp. 203-205.

تصوره . والمذهب الواقعي يطمع فيما يفوق التصور . والقول بالتوازى بين الفكر والدماغ يلزمنا بالجمع بين هذين النظامين من الإشارة . ذلك أنه يتخذ من المذهب التصورى نقطة للبداية فيقرر أن الدماغ تصور من بين التصورات . ثم ينزلق ، من حيث لا يدرى ، إلى المذهب الواقعي [١] فيقرر أن التصورات جميعاً تنبثق من هذا التصور وحده وهو الدماغ . ومعنى ذلك أن الدماغ شيء ليس تصوراً .

وأما أن القول بالتوازى يناهض التجربة فذلك لأننا لو التجأنا إلى التجربة لاتضح لنا أن المسألة ليست علاقة علية وإنما ارتباط ليس فيه تكافؤ بين ما يجرى فى الدماغ وما يدور فى الشعور . فليس فى الإمكان أن نفهم كل ما تحققه حركة الذرات المخية . فالواقعة الفسيولوجية الواحدة قد تقابلها وقائع نفسية عديدة . وقد انتهى برجسون إلى هذه النتيجة مستنداً إلى التجربة ، وليس إلى ميتافزيقا . فقد قرأ علماء الفرنولوجيا حينما اهتموا بتحديد مراكز خاصة فى الدماغ . ثم أخذ يكرس جهوده لدراسة أمراض الذاكرة من حيث إن الذاكرة هى نقطة التقابل بين الدماغ والفكر . وبرجسون ، فى أبحاثه يعنى عناية هامة بالكشف عن نقطة التقابل بين الحدود والتصورات . ذلك أننا لن نكسب شيئاً حيث نقرر مثلا أن الروح تضاد المادة وأنها من طبيعة غير طبيعتها . ونحن لن نتقدم أبداً فى إيجاد حل لأية مشكلة إذا رحنا نعرض لتعريف كل حد من الحدود كما كان ينهج فلاسفة المذاهب المغلقة ، وفى مقدمتهم أفلاطون ، ذلك « الدبلوماسى الممتاز » على حد تعبير برجسون [٢] ، من حيث إن مهمته قاصرة على إقامة الصلح بين التصورات المجردة التى ينشب بينها الخلاف . وضع المشكلة إذن فى نقطة غير نقطة الالتقاء يفضى بنا حتما إلى تعسف فى التقرير ، وجدب فى النتائج .

والتعسف فى مشكلة الصلة بين المادة والروح مثلا مرده إلى أن الفيلسوف قد يقف عند الطبقات العليا من الحياة النفسية فيقرر أن الروح تضاد المادة وتفوقها . وقد يكون هذا جائزاً وممكناً . إلا أن هناك طبقات أخرى من الحياة النفسية فى تماس مع المادة فلم نهملها ونغفلها ؟ هذا هو التعسف .

---

(١) Ibid., p. 210.

(٢) Ibid., p. 40.

أما جانب الجدب فى هذه النتيجة فهو أنه يقفل باب التقدم . إذ أن النتيجة تستنفذ ذاتها بمجرد وضعها . فلا هى توحى بخطوط أخرى نتقدم عليها ، ولا هى تلقى ضوءاً جديداً على النتائج الأخرى التى نكون قد انتهينا إليها فى خطوط أخرى .

فالمسألة عند برجسون ليست أن نترك هذه أو نأخذ تلك ، بل هى مسألة المقدار الذى نأخذه من كلتا النظرتين ، النظرة الروحية والنظرة المادية . فإن الاعتراف بالنظرة الروحية لازم ، والاعتراف بالنظرة المادية لازم مثله . ولن يستقيم الأمر بإهمال الروح أو إهمال المادة. وإنما قوام المسألة أن نأخذ منهما بما ينبغي أن نأخذ[١] ذلك أن برجسون ، من خلال دراسته لأمراض الذاكرة وأخصها أمراض التعرف ومرض الحبسة وفقدان الذاكرة قد انتهى إلى هذه النتيجة وهى أن المعتل ليس هو الروح وإنما هو الدماغ ، وأنه لا يوجد محو للذكريات بل اضطراب فى الأجهزة المحركة . وهكذا اعتقد علماء النفس الفسيولوجيين خطأً أن الذكريات البصرية والسمعية والحركية للكلمات تحفظ فى الدماغ كما تحفظ الصور الفوتوغرافية انطباعات الضوء . بينما دراسة الحبسة تفيد الضد من ذلك . إنها تفيد استحالة تشبيه الذكريات بانطباعات فوتوغرافية تتراكم فى الدماغ . فالدماغ لا يحفظ صور الماضى وإنما هو يختزن العادات الحركية لهذه الصور . إنه عضو الانتباه إلى الحياة [٢] . ولذلك فإن الاختلال الذى يصيب الخلايا الدماغية لا يصيب الذكريات ذاتها . وفى عبارة أخرى يقول برجسون إن وظيفة الدماغ هى العمل على أن يكون الفكر ، حينما يحتاج إلى ذكريات ، قادراً على أن يحصل من الجسم على حركة معينة هى بمثابة الإطار الذى فيه تدخل الذاكرة من تلقاء ذاتها . مهمة الدماغ إذن هى تقديم هذا الإطار دون الذاكرة . ولهذا فإن تسمم القشرة الدماغية فى حالات التسمم من جراء تعاطى الأفيون والكحول مثلا لا يفسد الأفكار وإنما يفسد الترابط بينها بحيث يشل التسمم حركة الفكر تجاه الواقع فيهذى الشخص مع ملاحظة أن هذيانه لن يكون إلا هذياناً فى القضايا والأحكام دون أن يكون فى التصورات . فتبدو

(١) تتضح هذه النزعة عند برجسون فى تصديره للطبعة الثامنة من كتابه « المادة والذاكرة » حينما يعرض نظريته فى المادة من حيث هى فى مركز وسط بين نظرية ديكارت ونظرية بركلى .

(٢) E.S., p. 51.

أدلته كلها وكأنه فى حلم [١] وكذلك اتضح لبرجسون من دراسة فقدان الذاكرة أنه لا يوجد أى تلف فى الدماغ . ومعنى ذلك أنه لا يوجد ثمة ارتباط مباشر بين الذاكرة والدماغ .

ويخلص برجسون من ذلك إلى أن الفكر مستقل عن الدماغ . ومع ذلك فهذا الاستقلال ليس إنكاراً للتضامن الوثيق بينهما ، وإنما هو إنكار أن النفسى يعادل الدماغى ويوازيه . وبرجسون حينما يقرر هذه العلاقة إنما هو يقررها مستنداً فى ذلك إلى الرؤية والتجربة . والرؤية فى البداية ، ليست إلا إشعاعاً أول . غير أنه إشعاع موجه لما عسى تأتى به التجربة فتقوم بعد ذلك بالملاحظة الخارجية فيبدو أكثر وضوحاً . وهكذا يقترب برجسون من اليقين دون أن يقتنصه ، وذلك على قدر ما تسمح معرفتنا بالوقائع [٢].

وماذا يبقى بعد تقرير استقلال الفكر عن الدماغ ؟ يبقى احتمال الخلود . والاحتمال هنا مقرر كما هو مقرر فى كل قضية ينتهى إليها برجسون . ذلك أنه لا يريد أن يتفوق على التجربة أو يتعداها . إنه يريد أن يظل أسير التجربة . واحتمال الخلود قائم على مجرد اعتبار الحياة النفسية أوسع من الحياة الدماغية بكثير . ويبقى أن من ينكر هذا الاحتمال عليه بالدليل ، وليس على من يقرر [٣] . وهذا يؤكد أن الجانب الإيجابى فى مذهب برجسون ليس فى قوة الإقناع مثل الجانب السلبى . وهذه إحدى سمات المنهج البرجسونى .

ثم إن هذا الاحتمال يوحى باحتمال آخر وهو إمكان دراسة العالم الروحى ، عالم ما فوق التجربة دراسة تجريبية ، إن صح استخدام هذا التعبير . وليس هناك من عائق لمثل هذه الدراسة بعد أن انتهينا إلى القول باحتمال الخلود أثر أبحاث تجريبية أجريناها على الذاكرة وأمراضها. وليس هناك من عائق كذلك « وكل شىء متصل بالإنسان ليس فى الإمكان أن يتوارى عن الإنسان » [٤]

ومن هنا يحق لنا القول بأن الوجود الإنسانى قد جُعل للحياة ، أو هو موجود

---

(١) Ibid., pp. 51-52.

(٢) Ibid., p. 40.

(٣) E.S., p. 62.

(٤) Ibid., pp. 29.

من أجل الحياة . وكان من الممكن أن يكون قد جعل للموت من حيث إن الديمومة تحمل فى طياتها بوادر المادية حينما تتوقف عن التوتر والتركز ، وبالتالى فإنها تحمل معها روائح الموت . ولكن لما كان هذا التوقف نادراً ، ومجرد وسيلة لتقويتها ودفعها إلى الأمام ، ومعاونتها على الخلق والإبداع فإن النصر ، فى النهاية ، للحياة وليس للموت . وتبقى مسألة لم يكن فى إمكان برجسون أن يتعرض لها أو حتى يأتى على ذكرها عابراً وتلك هى طبيعة هذا الخلود . هل هو خلود خاص بالحياة ذاتها أو هو خلود خاص بكل فرد على حدة ، أو هو خلود خاص بهذه وتلك ؟ هل ظهور الكائنات الحية هو مجرد رمز على تفوق الروح على المادة ، والحياة على الموت ، أم هو يعنى اتصاف هذه الكائنات بما تتصف به السورة الحيوية ذاتها من قدرة على البقاء بعد تحلل المادة ؟ ونجيب فنقول أغلب الظن أن برجسون جالت فى ذهنه أسئلة من هذا القبيل . إلا أن عدم توفر خطوط الواقع والتجربة هو الذى منعه من التوغل فى الإجابة على مسائل من هذا القبيل . وهو ، من أجل ذلك ، يظل أميناً لطبيعة منهجه الفلسفى الذى يشترط ملازمة التجربة للرؤية ، أيه رؤية . وهو لذلك لم يكن يقصد من تقرير الفصل بين النفس والجسم إلا تقرير الحرية . ومعنى هذا أن تقريره للحرية فى « المادة والذاكرة » لم يكن إلا تقريراً سلبياً ، شأنه فى ذلك شأن تقرير الحرية فى «المعطيات » .

فنى رسالة « المعطيات » يكتفى برجسون بنقض الحتمية السيكلوجية فيضع فارقاً فى الطبيعة بين الفعل النفسى والفعل الفزيقى . الفعل الفزيقى يمكن التنبؤ به لأن زمان هذا الفعل « وسط متجانس » . وأما زمان الفعل النفسى فهو ديمومة حية لا سبيل إلى أن نقطع منها مقدماً بضعة أجزاء صغيرة نقتصر على النظر إليها ، وبالتالى كان من شأن طبيعة هذا الفعل ألا يخضع لقانون العلية الذى يقرر أن نفس العلل لابد أن تحدث دائماً نفس المعلولات .

وأما فى كتاب « المادة والذاكرة » فإن برجسون يكتفى بتقويض نظرية الموازاة النفسجمية فيكشف وجود ذاكرة خالصة تتسم بالفرقة difference . ذلك أن كل ذاكرة تفترق عن الأخرى . ولذا فإن الحلم هو عالم الاختلاف وليس عالم التشابه . والحالم يقتنص الجزئى ويتجنب العام . والجزئى ينطوى على الجدة

وليس على التكرار . والجدة هى التوتر بعينه والتوتر هو مضمون الديمومة . وهكذا ترتبط الديمومة بالذاكرة الخالصة والحرية . وقد أشار برجسون إلى هذا الربط فى كتابه « التطور الخالق » [١].

ولم يقف برجسون عند نقد أنصار الجبر وإنما ينقد كذلك فريق الحرية ، من حيث إن كلا من الفريقين يقرر ضمنياً وجود تكافؤ بين الديمومة ورمزها . فقد أخطأ الفلاسفة حينما وضعوا مشكلة الحرية على الصورة الآتية : « أجبر أم اختيار ؟» إن الحرية واقعة وليست إشكالا ، أى أنها حقيقة وجودية لا تنفصل عن الوجود عامة وعن الوجود الإنسانى خاصة . وهى واقعة أولية . وما هو أولى لا يقبل البرهان ، بل هو نقطة البداية لأى برهان . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الحرية لا تقبل البرهان لأن البرهان ينطوى على علاقة ضرورية بين المقدمات والنتيجة . والعلاقة الضرورية تفضى بدورها إلى الحتمية . والواقعه لا تقبل التعريف كذلك لأن أى تعريف ينطوى على التحديد ، والتحديد يفضى بدوره إلى الحتمية . ومن أجل ذلك قرر برجسون أن الحرية هى موضوع شعور ، وليست موضوعاً للعقل . ولعل هذا هو ما يقصده برجسون حينما قال إن التعارض القائم بين الحرية والضرورة ليس تعارضاً بين العاطفة والعقل بل هو أشبه ما يكون بالتعارض القائم بين الرؤية والتحليل ، أو بين الوحدة الحية الواقعية المدركة من الباطن و بين تلك الكثرة من المناظر التى يمكن أن نلتقطها لها ( أى لتلك الوحدة ) أو بين ما ندركه إدراكاً مباشراً عن طريق الشعور وبين ما ندركه بطريقة غير مباشرة بالاستعانة بالتصور الرمزى [٢] .

والواقع أننى حينما أبحث عن الحرية فإن هذا لا يعنى أن فى ذهنى مفهوماً أبحث عن مقابل له فى العالم الخارجى ، ولكن معناه أن الذات تتساءل عن حقيقة وجودها ، أى أن التساؤل مبعثه الذات . وهنا يكون اكتشاف الذات لذاتها اكتشافاً للحرية . فالحرية تعنى أن «يكون الإنسان هو ذاته ، وأن يكون فى وفاق مع ذاته حينما يفعل » [٣]. ومن ثم فإنه يمكن القول بأن الحرية هى العلامة الأولى من علامات

---

(١) E.C., p. 201.

(٢) Bulletin de la Société Française de Philosophie 1903. p. 103.

(٣) D.I., p. 132.

وجودنا ، وأن المظهر الخارجي للذات هو الذى نطلق عليه هذا الاسم « الفعل الحر » ألم يقل برجسون إن « الفعل الحر يمثل شخصيتنا وأن ذاوتنا تطالب بحقها الشرعى فيه ؟ »[١]
ونحن ، من أجل ذلك ، نادراً ما نشعر بالحرية فى حياتنا ، ذلك أن معظم أفعالنا وليدة الآلية . أما حينما يكون الفعل حراً فعندئذ يشعر الأنا العميق بأن الفعل الذى تحقق هو فعله هو حقيقة . ولكن إذا ما تكرر الفعل فإنه سرعان ما يتصف بالآلية .
ومن هنا يفرق برجسون بين ضربين من الوجود الإنسانى فيتحدث عن وجود صحيح حقيقى ، ووجود زائف غير شرعى . والوجود الحقيقى هو ذلك الوجود الذى تشعر فيه الذات بأنها قائمة بذاتها ، وأنه قد خلى بينها وبين حريتها . وأما الوجود الزائف فهو ذلك الوجود الذى فيه تميل الذات إلى الاندماج مع الناس ، والانغماس فى المجموع ، والارتماء فى أحضان الآخرين ، وبذلك تهرب من حريتها . ولذلك فإن برجسون عندما يتحدث عن الأنا السطحى فإنما يعنى حقيقة جماعية غير شخصية لها من السلطة ما قد تستطيع معه أن تسلب الذات شعورها بالحرية . وهنا يجد الإنسان نفسه مدفوعاً إلى الأخذ بأحكام الناس ، والتمسك بالآراء العامة الشائعة ، والتعلق بأهداب الرأى العام ، فتصبح حياته الشخصية صورة من صور المجموع ويستحيل وجوده الذاتى إلى وجود عام . وحينما يهبط الوجود الذاتى إلى هذه الدرجة العامة فهناك لا يعود المرء حراً . أما إذا أردنا أن نسمو بأنفسنا إلى مرتبة الحرية فلا بد لنا من أن نعزف عن ضغط المجتمع لكى نعود إلى ذواتنا .

ولا يلزم من ذلك القول بأن برجسون فيلسوف روحى جاء معارضاً للفلسفة المادية . فهذا القول من جهة ينطوى على تناقض مع طبيعة تفكير برجسون حينما نحاول أن نضع أفكاره وتأملاته فى إطار مذهبي محدد . وهو من جهة أخرى يختلف مع الروحية فى أساس تقدير الحرية . هم يقررون الحرية على أساس مبررات عقلية . وأما هو فيقبل إثبات الحرية على أساس أن رؤية الديمومة تقضى بذلك .

ونحن حينما نحيا لذواتنا ونشعر بالحرية إنما ننفذ ، فى ذات الوقت ، إلى صميم الديمومة [٢] . ولما كانت الديمومة شعوراً ، والشعور يتسم بالاختيار فإن الحرية

---

(١) Ibid., p. 132.

(٢) Ibid., p. 130.

تتصف بذلك أيضاً . غير أن برجسون يضع تحديداً جديداً لمعنى الاختيار ليس بمعنى التساوى فى إمكان متضادين ، ولكن بمعنى اللاحتمية . واللاحتمية هنا تشير إلى الجانب السلبي لمعنى الحرية ، وليس إلى الجانب الإيجابى ، إذ أنها تعنى مجرد إنكار أن نفس العلل تنتج نفس المعلولات . انظر ! إن برجسون حاسم فيما ينكر ولكنه ليس كذلك عند ما يؤكد . إنه يترنح فى فهم المعنى الإيجابى للحرية . فما هى العلاقة، مثلا ، بين الوراثة والصفات البيولوجية والبيئة وبين الإرادة ؟ إن برجسون لا ينكر تأثير هذا كله على الإرادة . ومعنى ذلك أن الحرية التى يتحدث عنها برجسون ليست حرية مطلقة ، وإنما هى مزيج متناقض من الحتمية واللاحتمية . ذلك أنه لما كان الوجود الإنسانى — فى نظر برجسون — ديمومة فإن الذات الإنسانية لا بد وأن تكون مجرد إمكانية لامحددة. وهى ، فى ذات الوقت، تجد نفسها أمام ظروف تفرض نفسها عليها ، مثل التركيب الفسيولوجى للجسم والوراثة والبيئة . فلا تجد مندوحة من أن تتقبلها باعتبارها داخلة فى صميم وجودها ، متلبسة بها ، مندمجة فيها . ولا بد لها من أن تتخذ منها وسائط تصل عن طريقها إلى تحقيق نفسها . حقاً ، إننى أنا الذى أكون نفسى على نحو ما أريد أن أكون ، ولكننى أكون نفسى ابتداء من شىء ما لم أخلقه من نفسى ، ولا يرجع إلى ذاتى وحدها. وهكذا كان على برجسون أن يدخل فكرة « القدر » فى تصوره للحرية . ذلك أن القدر هو الضرورة التى لا تكاد تنفصل عن وجودنا ، والتى فطن إليها فيلسوف مثل يسبرز حينما يقرر أن الإنسان مندمج فى مواقف situations يتقبلها مثل تقبله لوجوده فى عالم كهذا . ولكن ليس معنى هذا أن الذات تجد نفسها بإزاء أطراف متعددة عليها أن تحقق اختيارها فيما بينها، لأنه ليس ثمة أطراف إلا إذا جاء تصورنا للزمان على هيئة المكان . فليس ثمة أطراف ، وليس ثمة تردد . فالفعل الحر ينبع تلقائياً من قرارة وجودنا . وهو عبارة عن تقدم متصل يبدأ بضرب من العزم ثم ينمو هذا العزم وينضج مع النفس كلها إلى أن يصدر عنها كما تسقط الثمرة الناضجة من الشجرة .

ولكن هل معنى ذلك أن هناك فى النهاية نوعاً من الاتحاد أو الهوية بين الحرية والضرورة ؟ أغلب الظن أن برجسون يجيب بالنفى . فكما أن التقابل قائم بين الحياة والمادة ، وأن الشعور هو الأصل لهما ، فكذلك يوجد تقابل بين الحتمية واللاحتمية

والشعور كذلك هو الأصل لهما . ذلك أن تراخى الشعور من شأنه أن يحيل اللاحتمية إلى حتمية . يبقى إذن أن اللاحتمية تسبق الحتمية من الناحية الوجودية .

ومجمل القول أن الأنا ليس مقفلا . إنه مفتوح على الخارج كما هو مفتوح على الداخل . إنه هنا وهناك، فى الباطن وفى الظاهر . إنه يطفو على السطح . وقد يغوص حتى الأعماق . يروح ويجىء بين الوجود الخارجى والوجود الداخلى . ومن أجل ذلك كان الشعور بالوجود الخارجى قائماً على أساس الشعور بالوجود الداخلى . وإدراك جوهر الحياة الباطنة هو فى ذات الوقت إدراك لجوهر الحياة الخارجية . ويبقى بعد ذلك أن الكون متصل اتصالا سيكلوجياً بالأنا (١) . ولهذا من الخطأ عزل السيكلوجيا عن الأنطولوجيا . إن الأنطولوجيا إحدى تركيبات السيكلوجيا . أليست طبيعة الكون مثل طبيعة الأنا ، طبيعة متغيرة كيفية متحركة متطورة وذات طابع تاريخى ؟

وهكذا ينتقل برجسون من المجال السيكلوجى إلى المجال الأنطولوجى ، دون أن ينتقل من مركز المجال الأول ، وهو الديمومة . والديمومة ، من أجل ذلك ، توصف بأنها تمهيد يصل منه كل طارق إلى مجالات جديدة . فهى أصبع نافذة تشير إلى الوجهة الجديدة ، وعلى من يفهم الإشارة أن يتجه . والديمومة ، فى المجال الأنطولوجى ، هى الله . وقد سبق أن أشرنا فى الفصل الثالث إلى أن نصوص برجسون توحى بذلك . وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن الله هو أنا كلى يدوم . ومن هذه الوجهة نتفق مع جانكلفتش حينما يقرر أن « البرجسونية تبدو وكأنها أحادية الجوهر ثنائية الاتجاه (٢) » .

الله إذن موجود فينا ، محايث ، وليس مفارقاً لنا . وبذلك ينتفى الشعور بالمأساة ، أو الشعور بالمتناقضات والمفارقات ، هذا الشعور الكامن فى فلسفة مثل فلسفة كيركجورد حيث تنكر المحايثة ، وتقرر المفارقة . فليس بين الله والإنسان هوة إلا أن تكون تلك التى يقع فيها الإنسان حين لا يتغلغل إلى الأنا العميق ، ويظل طافياً على السطح مع الأنا الاجتماعى . فكلما انعكسنا على أنفسنا ، وتغلغلنا فى أعماقنا عثرنا على الله .

---

(١) E.C., p 52.

(٢) Jankelevitch : Bergson, 1931, p. 244.

ولا مجال بعد ذلك للتدليل العقلى على وجود الله. كيف لا وفلسفة برجسون تنكر على العقل قيمته النظرية الفلسفية . إنه لا يصلح على الإطلاق فى إدراك الله وفى التدليل على وجوده . وبرجسون لذلك يرفض أدلة وجود الله . فبرهان المحرك الأول برهان فاسد من جراء مبدأ المذهب أن الحركة لا تقتضى متحركاً أو محركاً [١] . وبرهان العلل الغائية مستبعد كذلك لأن الغائية ليست إلا صورة مقلوبة للآلية . والآلية لا تدخل فى تصوراتها حساب الزمن ، كما أشرنا إلى ذلك آنفاً . ثم إن برهان النظام ساقط أيضاً . أين النظام ؟ « إن الفرد والنوع يفكر كل منهما فى ذاته فينشأ بذلك خلاف مع سائر صور الحياة. فالتناسق إذن غير موجود فى الواقع » [٢] . ثم إن النظام كما يتصوره الفلاسفة ليس إلا إرتخاء فى القوة الخالقة ، وليس إلا انقطاعاً للفعل الخالق . فكل تعقيد رياضى ، مهما يكن عميقاً ودقيقاً ، لا يستطيع أن يدخل ذرة واحدة من الجدة [٣]. فالنظام إذن وليد نظرة إلى الأشياء من زاوية واحدة ، هى زاوية الارتخاء والامتداد . أما التدليل على وجود الله بالتساؤل عن العلة فى وجود نظام فهو يعنى أن الفوضى كانت سائدة قبل النظام . والواقع أن هذا تصور خطأ . فالمسألة ليست مقابلة بين نظام وفوضى ، ولكن بين نظام ونظام . إنه يوجد نوعان من النظام : نظام خاص بالمادة ، ونظام خاص بالحياة . النظام الأول ضرورى وهو ضرب من التوافق بين الذات والموضوع . إنه الفكر يجد ذاته فى الأشياء . ولكن الفكر له اتجاهان متعارضان . وهو عند ما يتبع الاتجاه الطبيعى يتقدم على صورة توتر ، ويخلق باستمرار . وهو عند ما يعكس الاتجاه الطبيعى فإنه يقود إلى التحديد والتعيين والضرورة . وفى كل من هذين الاتجاهين نظام . والنظام الثانى هو النظام الهندسى ، النظام الخاص بالمادة ، وهو يتضمن العلية والآلية . أما النظام الأول فهو يتذبذب حول الغائية ، ويتمثل فى الظواهر البيولوجية التى تسير فى اتجاه الظواهر الإرادية . وهو نظام لا يمكن التنبؤ به [٤] . وبما أن الفلاسفة قد اعتادوا أن يدمجوا الحياة والمادة فى تصور واحد فإنهم لم

---

(١) P M., P. 163.

(٢) E.C., p. 51.

(٣) Ibid., p.218.

(٤) Ibid., pp. 217-237.

يفطنوا إلى إمكان وجود أكثر من نظام . فلم يبق أمامهم إلا نظام واحد هو النظام الهندسي .

وهكذا يكون الوجود السيكلوجي العميق هو الموجه إلى الوجود الإلهي . نحن نصعد إلى الله بالاتجاه نحو الأعماق ، نحو الداخل . والإله ، هنا ، ليس فعلا خالصاً لا قوة فيه ولكنه إله متغير . ولا عجب فى ذلك « فالموجود الكافى نفسه ليس غريباً عن الديمومة بالضرورة »[1] إن إله الفلاسفة هو الإله الغريب ، لأنه وليد العقل ونتاج فعله المجمد . أما إله برجسون فهو إله حق ، وهو إله إبراهيم وإسحق ويعقوب . إله أحياء وليس إله أموات ، لأنه هو ذاته حى . إنه ديمومة والديمومة حياة .

وإذا كانت الميتافيزيقا تنطوى على موضوعات ثلاثة هى حرية الإرادة وخلود النفس ووجود الله ، كما يتصور ذلك كانْت ، فإن الميتافيزيقا ليست وهماً . ذلك أنه فى الإمكان إدراك هذه الموضوعات مع عدم تجاوز التجربة ، كما يشترط كانْت فى إمكان قيام الميتافزيقا كعلم . وقد ظل برجسون مخلصاً لهذا الشرط الكانتى ولم ينقلب أفلاطونياً يؤمن بوجود عالم فائق للتجربة ، ووجود إله مستقل عن العالم ، ومفارق له . إن موضوعات الميتافيزيقا كامنة فى التجربة . والتجربة هنا ليست هى التجربة التى يعمد إليها المنهج التجريبى . فالمنهج التجريبى يعمد بالفعل إلى أساليب الملاحظة والتجريب . إلا أنه لا يطبقها على جميع الاتجاهات الممكنة . إنه يوجهها جميعاً إلى نقطة واحدة هى المقياس . فكل موجود لا بد أن يكون قابلا لأن يقاس . والقوانين ذاتها التى ينتهى إليها المنهج التجريبى ليست إلا تعبيراً عن علاقة دائمة بين المقادير . إن التجربة الحقة هى تلك التى تهتم بالواقعة العينية ، وليست الواقعة الذهنية . أى أن برجسون يريد أن يحد من تدخل القوة المخيلة من حيث إنها تعويض عما يعتور التجربة من نقص . فالفيلسوف يجب أن يصمت حيث لا توجد تجربة ، وحيث لا توجد وقائع . ويبقى بعد ذلك أن الميتافزيقا ليست علماً بالإضافة ، أى أنها ليست علماً قائماً على طبيعة العقل الإنسانى فتتشكل موضوعاتها بطبيعة الإطارات العقلية . إنها تدرك المطلق فى ذاته ليس عن طريق العقل

---

(١) Ibid., p. 298.

كما يتصوره كانْت ولكن عن طريق العقل كما يحدده برجسون ، العقل ذو النظرة المباشرة التى تحيط بالشيء من جميع أركانه فتقتنصه كله دفعة واحدة . وهكذا يعيد إلينا برجسون ثقتنا فى المطلق من حيث هو موضوع للمعرفة ، وليس من حيث هو موضوع للأخلاق فحسب كما يريد كانْت . والميتافيزيقا الحقة إذن هى الميتافيزيقا الصاعدة . تصعد مخترقة أقاليم تفيض حيوية إلى أقاليم أكثر حيوية . وذلك لأن الرؤية تتضمن الوحدة والكثرة . هى واحدة من حيث إنها تتميز بالاتصال المباشر بالموضوع المدرك . وهى كثرة من حيث ترجح الديمومة بين الشدة والارتخاء . فنحن نصعد من الرؤية السيكلوجية إلى الرؤية الأنطولوجية فتتصل بنبع الحياة : الله .

وهنا يسأل السائل : ما هى نهاية المذهب المفتوح ؟ هل نهايته شبيهة بنهاية المذهب المغلق ، فيختم بمبحث فى الأخلاق ؟ أعنى هل المذهب المفتوح يحتم النظر إلى الأخلاق ؟ ظن كثير من المفكرين أثر قراءتهم لكتاب « التطور الخالق » أن هذه الحتمية حتى لو تحققت فالمذهب لا يحتمل إلا علماً للأخلاق من طراز العلوم الواقعية ، يستبعد المعانى الميتافيزيقية ، ويقصر السيرة الإنسانية على أن تكون حالة خاصة من سيرة هذا الكائن أو ذاك ، وحجتهم فى ذلك أن فى المذهب البرجسونى أموراً منافية للأخلاق . مذهب لا يتوخى وضع غاية للتطور لا يصلح لوضع معيار للسيرة الإنسانية . ومتى كانت طبيعة التطور تتضمن المباغتة ، فما الحاجة إلى وضع المبادئ والغايات ؟ أليس لكل أن يكفى نفسه مؤنة الجهد الروحى ، ويعول على الإمكانية التى ينطوى عليها تطور السورة الحيوية ، تلك الإمكانية التى نعجز عن التنبؤ بكيفية تحققها ؟ وهكذا كان التساؤل كله يدور حول إمكان وجود أخلاق فى مذهب يفسح المجال للإمكان دون الضرورة [١] .

وبرجسون نفسه قد شعر شعوراً قوياً بالتعارض بين مدلولى هذين اللفظين : التطور والأخلاق . وأخذ ينعم النظر فى المسألة فإذا هى تتشعب إلى مسائل متصلة بها ، وإذا هو يلاحق هذه المسائل حتى انتهى بعد ربع قرن إلى كتاب ضخم جعل عنوانه هكذا « منبعا الأخلاق والدين » . وهو كتاب مثقل بشواهد مستمدة من علوم الحياة والاجتماع وعلم الأديان المقارن . ولكنه أبان موقفه الخاص

---

(١) Rodrigues : Bergsonisme et Moralité. Paris 1922.

من الأخلاق والدين فى شيء كثير من دقة التحليل ، وقوة الحجة ، وبعد المرمى فى نصر الروحية على المادية الآلية .

أبان لنا أن التعارض بين التطور والأخلاق وهم . فالأخلاق سوف تصدر عن نفس المبدأ الذى يصدر عنه التطور . فالحياة المتدفقة الحارة التى تمضى فى النماء والغناء إلى غير حد هى ينبوع الأخلاق والدين ، كما كانت ينبوع الحرية والتطور . الصيرورة إذن بداية أخلاق كريمة . فبرجسون يعتبر نظريته فى التطور أقرب النظريات إلى الأخلاق . وهو يعنى بالتطور ترقى الكائن من التجانس إلى التنوع وتكامله على هذا النحو . أما عكس التطور فهو عودة العناصر المتنوعة إلى التجانس . وتاريخ الحياة كله على وجه الأرض يتلخص فى أن الحياة قوة تعمل على إيجاد كائنات متباينة وأنها منذ أدنى صورها وأبسطها توكيد للفردية واجتهاد فى تنميتها على حساب المادة البحتة . ويظهرنا التاريخ على أن العقل قد عمل على توجيه التقدم الإنسانى فى الفرد والمجتمع وجهة معارضة تمام المعارضة لتطور السورة الحيوية ، فيميز بين الأخلاق والبيولوجيا باعتبار أن البيولوجيا تثير الغريزة وتبرر جموحها وتغذى الأنانية ، ولا ترى مسوغاً لتحسين الإنسان سوى مصلحة الفرد وانتخاب الأصلح كما فى الحيوان . بينما لو اعتبرنا البيولوجيا مظهراً سائغاً من مظاهر السورة الحيوية لما حق لنا التمييز بين الأخلاق والبيولوجيا . بل إن هذا أدعى إلى تحويل ما فى الحياة من شهوة عمياء ونزوع نهم للفتوحات الحربية إلى محبة مستنيرة . الصلة إذن وثيقة بين الأخلاق والتطور . وكما أن للتطور اتجاهين متمايزين هما اتجاه الغريزة واتجاه العقل أو الذكاء فكذلك يوجد اتجاهان متعارضان للأخلاق ، يقابلان هذين الاتجاهين المتمايزين . وذلك لأنه فى الإمكان تصور العلاقة القائمة بين الفرد والمجتمع على نحوين مختلفين . فالفرد قد يمتثل لضغط المجتمع أو هو قد يعمل على تجاوز حدود الجماعة والاستجابة لنداء الإنسانية . والمجتمع بطبيعته يرحب بالاتجاه الأول ، لأن من الضرورى للمجتمع أن يحافظ على بقائه ، ويعمل على تحقيق وحدته وتماسكها . وهو من أجل ذلك يقوم على الضغط أو الإلزام الذى يفرض على الأفراد جهازاً من العادات تنحصر مهمته فى صيانة كيان المجتمع فيكون الرباط الذى يجمع بين الأفراد مثل الرباط الذى يجمع بين خلايا الجسم الواحد أو بين نمل القرية الواحدة . هذه الأخلاق إذن

هى بمثابة رجعة إلى حياة الغريزة [١] . وهنا تكون وظيفة الضمير الخلقى هى تنظيم التآزر الاجتماعى وتحقيق النظام الداخلى المطلوب فى كل جماعة قائمة بذاتها . وهذه هى الأخلاق المغلقة ، وهى تتفق مع فكرة الواجب التى ينادى بها كانت. إن ذلك الواجب كلى بالضرورة ، وهو أمر مطلق ، وهو مشروع فى مثل هذه الأخلاق ، لأن الواجب يريد من الموجود أن يصب فى قالب إجمالى ثابت .

أما الاتجاه الآخر فهو الأخلاق المفتوحة . وهى ليست وليدة ضغط اجتماعى وإنما هى تعبر عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة . ذلك أن الحياة لا تريد أن تقف عند إنتاج مجتمعات مغلقة وإلا لما اتصفت بالتطور . وهى ليست كذلك صادرة عن العقل بالمعنى التقليدى. فهذا العقل لا يصلح لأن يكون قاعدة للسلوك . إنه لم يوجد إلا عفواً فى تيار السورة الحيوية . فوجوده إذن هو وجود ممكن فكيف يكون وسيلة لتحديد القانون ، بينما هو ذاته لم يخضع ، فى بزوغه إلى الوجود ، لقانون ؟ إن وجوده محض صدفة . ثم إن هذه الأخلاق لا تقوم على دوافع أو بواعث ذلك أن الأنا كله هو الذى يفعل ، وليس جزء منه . والقول بالدوافع ينطوى على تجزئة الأنا إلى جزء فاعل وجزء منفعل . بينما خلق الفعل ليس له دافع مفارق له . وإن جازلنا استخدام لفظ الضمير فى هذه الأخلاق فهو لن يكون ضميراً أخلاقياً وإنما هو ضمير سيكلوجى بمعنى أنه يشعر بذاته فقط وهو يفعل وفقاً لطبيعته المتطورة.

ومن هذه الوجهة ، وبنظرة ارتدادية ، يمكن القول بأن كتاب « المادة والذاكرة » يشير إلى هذه الثنائية فى الأخلاق ، حيث يقرر برجسون وجود روح ومادة. الروح ذاكرة وبالتالى ديمومة. والمادة لا تدوم . والذاكرة عند ما ترتبط بالمادة ترتبط فى ذات الوقت بالفعل . ومن مقتضيات الفعل تكوين عادات . وعند ما تنفرد الذاكرة بذاتها تنعزل عن الحياة العملية ، والذاكرة فى الحالة الأولى تشير إلى الأخلاق السكونية ، وفى الحالة الثانية ترمز إلى الأخلاق الحركية.

ونخلص مما تقدم إلى أن الفارق بين الأخلاق المغلقة السكونية والأخلاق المفتوحة الحركية هو فارق فى الطبيعة وليس فارقاً فى الدرجة . ذلك أن الأخلاق الأولى ذات طابع اجتماعى ، ولذا فهى تتجه نحو حماية الجماعة من أى عدوان ، وتنتشر عن

---

(١) Bergson : Les Deux Sources de la Morale et de la Religion. P.U.F., 1932, pp. 27-28, 83.

طريق الدفع من الخلف . أما الأخلاق الثانية فهى ذات طابع فردى ، ولذا فهى تنزع نحو العمل لصالح البشرية ، وتنتشر عن طريق الجاذبية من الأمام . وهى لا تقوم على الضغط الاجتماعى وإنما على الاستجابة لنداء البطل . والبطل يؤثر على إرادتنا تأثيراً فعالا مباشراً لأنه لا يخاطب العقل ، بل يخاطب الحساسية ، وهو لا يجتذبنا بالاستدلال بل بالقدوة (١) . لا يعرض قانوناً ينفذ ، بل مثلا يحتذى . وذلك هو المعنى العميق لما « فى العظة على الجبل » من معارضات بين الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة . يقول المسيح : « قيل لكم . . . أما أنا فأقول لكم » والمسيح فى نظر برجسون هو أعظم شخصية صوفية سجلها التاريخ بحيث يمكن القول إن كل المتصوفة إن هم إلا أتباع أصيلون لمسيح الإنجيل .

ولكن بماذا يمتاز الصوفى ؟ إنه يمتاز بانفعال فريد فى نوعه هو أقرب إلى ثورة نفسية عميقة منه إلى اضطراب نفسى عارض . وهو شبيه بالرؤية . وهو ، من أجل ذلك ، ينطوى على تطابق بين الرائى والمرئى أو بين الذات والموضوع (٢) ؛ أو بالأحرى على اتصال مباشر بالجهد الخالق . وهذا الجهد الخالق من الله إن لم يكن هو الله ذاته . والعلة فى هذا التردد أن الصوفى لا يدرك القوة التى تحرك الأنا وتحرك الكون إدراكاً مباشراً ، وإنما هو يحس وجودها الغامض ، أو يستشف هذا الوجود فى رؤية لا تقبل الإهابة باللغة . نعم قد تنبثق عن هذه الرؤية الصوفية أفكار تتجسد فى عبارات وألفاظ ، ولكنها مع ذلك تظل أقوى من عبارة ، وأكثر من فكرة . وقد يساعدها العقل حتى تبرز على هيئة صورة محددة . بيد أن النجاح ليس بمضمون أبداً . فكيف ننتهى بالانفعال إلى أن ينطبق على كلمات تعبر من قبل عن أشياء هى من صنع العقل التحليلى . والعقل التحليلى هو العقل الاجتماعى . كل ما فى مستطاع هذا العقل حينما يمتزج بالرؤية الصوفية هو أن يمزج العناصر اللغوية مزجاً جديداً ليدخلها فى مركب جديد . ومع ذلك فهو قلما يصل إلى الشاطئ بسلام . أما إذا وصل فهو يغنينا برأسمال يدر الأرباح إلى غير نهاية (٣) . فهو يقتنص من أنفاس

---

(١) D.S., pp. 30-32.

(٢) D.S., p. 42-43.

(٣) Ibid., p. 272.

الحياة أنغاماً هى أعمق فى الإنسان من أعمق عواطفه . ثم هو يبعثرها ويخرجها إلى السطح . وهذا الاقتناص أو هذه البعثرة تتضمن هجراً للتواطؤ المفيد ، وتقتضى أن يكون الشعور مجرداً بالفطرة عن المنفعة . فإن كانت التصورية هى اللامادية فالمتصوف فى نظر برجسون ، تصورى . وإن كانت الواقعية هى هذا الإدراك للامادية ، فالمتصوف واقعى كذلك . ولكن ماذا تعنى هذه التجربة الصوفية ؟ إنها تعنى أن تحت المجال الضيق للشعور منطقة عميقة هى منطقة الحياة الباطنة ، حياة اللاشعور . فاللاشعور فى مذهب برجسون ، هو نوع عال مما تحت الشعور ، وأعلى من الشعور . وهو يصاعد بالنفس إلى حياة روحية ممتنعة على العقل بالمعنى الضيق لهذه الكلمة . فى هذه المنطقة اللاشعورية يتم الاتصال بيننا وبين الله ، وبيننا وبين سائر النفوس [1] . وهكذا تدلل التجربة الصوفية على النظريات الميتافيزيقية التى انتهينا إلى الكشف عنها فى المجال السيكلوجى والمجال الأنطولوجى . إنها تقرر أننا نشارك مشاركة لاشعورية فى موجود أعظم منا نستطيع أن نطلق عليه اسم الله . ثم إنها تدخلنا بالفعل فى عالم تتصل فيه الأرواح وتتفاعل لا من خارج ، وبواسطة ألفاظ ، بل من داخل وبدون وساطة . وذلك لأنها شعور قوى غير منازع بحضور إلهى يهبنا ما لم تكن لتوفره لنا جهودنا واستدلالاتنا . وهكذا يربط برجسون بين التجربة الصوفية وبين التجربة الأنطولوجية والتجربة السيكلوجية . وهكذا نتعمق التصورات الفلسفية حينما نتعمق نفوس المتصوفين حتى نكون فى تماس معها فنحس ما تحس . والشىء الغريب هنا أننا ننفذ إلى الأعماق عند ما نرنو إلى الذروة ، إلى الحلقة العليا فى تطور الأنواع الحيوانية [2] . وماذا يعنى هذا الربط ؟ إنه يعنى أن المتصوف عند ما يخبرنا بتجاربه الصوفية ليس فيلسوفاً . غير أنه مقدمة طيبة للتفلسف . ويبقى على الفيلسوف بعد ذلك أن يمضى إلى لقاء الصورة التى تحقق المادة المكتوبة ، وأن يمضى باحثاً عن

(١) مقال ظهر لنا فى مجلة علم النفس عن « اللاشعور عند برجسون » أكتوبر ١٩٥٢ ، دار المعارف . وقد انتهينا إلى أن اللاشعور عند برجسون ليس هو ذلك الذى يقرره فرويد . ففرويد يعنى بذلك تجزئة النفس البشرية وإحالتها إلى مجرد فعل منعكس لظروف قهرية ، هى تارة سوء تربية منذ الطفولة ، وتارة عقدة نفسية تنميها فينا الحوادث الخارجية . بينما اللاشعور عند برجسون هو الذات أو الأنا فى جوهره وفى طبيعته . وهو ليس شيئاً خارجاً عن دائرة الشعور . وهو كذلك ليس قوة تدفعنا إلى غير ما نريد . فالأنا العميق هو اللاشعور وهو الإرادة . ونحن حينما نفعل فإنما نفعل بكليتنا ، بكل ماضينا وحاضرنا .

(٢) E.S., p. 27.

الانفعال البسيط ، منبع الأفكار ، ومنبع العبارات . وفى نهاية المطاف ماذا يرى الفيلسوف ؟ يرى تصوراً لإله لم يعهده من قبل . إله ليس فى إمكانه إلا أن يخلق كائنات جديدة تحبه ويحبها . ومن أجل ذلك لم يكن وجود الإنسان وجوداً عرضياً فى هذا الكون ، كما تصور ذلك دارون وجماعة التطوريين . العكس هو الصحيح « الإنسان هو علة وجود الحياة على وجه المعمورة » . والمتصوف فى هذا كله لا يتفلسف ومع ذلك يجيب عن كثير من المشكلات الفلسفية التى تهتم بها الفلسفة . مشكلة العدم مثلا ، فى نظر المتصوف ، مشكلة وهمية . وذلك لأن المجال الصوفى كله ملاء لا ثغرة فيه ولا خواء. فلم إذن نفترض العدم مقدماً وكأنه بساط يجرى عليه الوجود ؟ إن من يسأل : لماذا كان ثمة وجود أولى من العدم ؟ فإنما يسأل سؤالا لا معنى له [1] . وقد قرر برجسون هذه القضية من قبل فى مؤلفه « التطور الخالق». ومشكلة الخلق كذلك مشكلة باطلة . فنحن نسأل : لم يخلق الله ؟ ويجيب المتصوف بأن الله يخلق لأنه يريد أن تنبثق منه موجودات جديرة بأن يحبها وتحبه .وقد سبق لبرجسون أن عرض لفكرة الخلق فى مؤلفه « التطور الخالق » من الوجهة الفلسفية فقال « إن فكرة الخلق تغمض بالكلية إذا فكرنا فى أشياء مخلوقة وشيء يخلق » .

ثم يسأل السائل بعد ذلك : وما الفارق بين الفلسفة قبل التصوف ، والفلسفة بعد التصوف ؟ نجيب بأنه كالفارق بين الغريزة والرؤية ، بالإضافة إلى العقل . فالغريزة هى دون العقل . أما الرؤية فهى فوق عقلى . وهكذا الفلسفة ، هى بعد التصوف أكثر عمقاً ، وإن لم تكن أكثر دقة منها بعد التصوف . وبرجسون نفسه يطلق على التجربة الفلسفية الأولى « تجربة العالم الأدنى » ، ويطلق على التجربة الفلسفية الصوفية » « تجربة العالم الأعلى » [2] . الفيلسوف إذن فى مسيس الحاجة إلى متصوف يضيء له الطريق من هذه الوجهة . ومن هذه الوجهة وحدها ، تعد التجربة الصوفية امتداداً للتجربة السيكلوجية والأنطولوجية . وهاتان هما التجربتان اللتان أدتا إلى الاعتقاد بالسورة الحيوية . وهكذا يبقى برجسون فى ميدان الفلسفة . وهو لم يتحول إلى متصوف أو لاهوتى أو رجل دين فى مؤلفه « منبعا الأخلاق والدين»

---

(١) D.S., pp. 268-269, P.M., pp. 105-108.

(٢) D.S. M.R., p. 283.

غير أن البعض من أتباع الديانة المسيحية قد حدا بهم الأمر إلى تصور برجسون رجلاً اهتدى فى أخريات أيامه ، واكتشف الطريق المستقيم . بينما برجسون ، فى الحقيقة ، لم ينحرف بهذا المؤلف عن المجرى الأساسى لفلسفته . فالدين الحركى ، وهو تعبير حى دقيق عن السورة الحيوية ، قائم على تجربة صوفية . والتجربة الصوفية ليست إلا امتداداً لتجربة سيكلوجية وأنطولوجية . فنحن نقابل الله عندما نمارس الحرية . وبرجسون ، من أجل ذلك ، عند ما يتحدث عن تصوف كبار المتصوفين المسيحيين فإنه يأخذه فى حالته الصافية . إنه يبتر المتصوف المسيحى عن العقائد القائم عليها دين المسيح ليقنع بطلب انفعال خالص غير ذى موضوع . ففلسفة برجسون إنكار للاهوت بل هى قد تكون صالحة كمقدمة لنقد اللاهوت ، فبرجسون لا يحدثنا عن الخطيئة أو عن اللطف الإلهى grâce divine وهى من مستلزمات اللاهوت المسيحى [١] . ثم هو لا يتحدث عن شخصية الله [٢] : أى أننا لسنا نعرف هل يدرى الله ماذا يفعل ؟ أغلب الظن أن الجواب بالسلب . وكان يجب على برجسون أن يتوغل مع التجربة الصوفية حتى نهايتها فيدرك أن المبدأ الذى يتحد به الصوفية ليس هو السورة الحيوية ، وليس هو الديمومة ، وإنما هو شىء آخر غير ذلك . وهنا تجربة ، وهنا واقعة ، ومع ذلك يتنكر لها برجسون . وهو بذلك يتنكر لطبيعة منهجه . ومع ذلك فلو أنه تقبل هذه الواقعة كما هى لأحدثت تغييراً فى طبيعة الإله كما يتصوره برجسون . ومن يدرى لعله كان يبدأ فى مراجعة آرائه مرة أخرى فى ضوء التجربة الصوفية كما يقررها أصحابها لا كما يقررها برجسون . غير أنه مما يعفى برجسون من هذا النقد قوله فى بداية الفصل الأول من مؤلفه « منبعا الأخلاق والدين » إن كل أخلاق هى ذات طبيعة بيولوجية [٣] . فهو لا يقف إذن عند المجال الصوفى بل سرعان ما يرتد ثانية إلى المجال البيولوجى . إنها الحركة اللولبية هى التى تدفعه إلى مجال وترده إلى مجال .

وكل تجربة من التجارب الثلاث تفضى إلى التجربة التى تليها وتمهد لها . ويبقى إذن سؤال : ماذا يحدث لو سلمنا بحقيقة الرؤية الصوفية ؟ إنها

---

(١) E. Rideau: La Finalité Morale dans le Bergsonisme, Paris 1927, pp. 14-15.

(٢) Mirologio : Reflexions Sur les Deux Sources, Revue philosophique, Janvier, 1934 pp. 8: -83.

(٣) D.S., p. 20-24.

قطعاً ستلقى ضوءاً جديداً على علم جديد طالما تعثر فى المسير حتى لم تعد له القيمة المرجوة ، ونعنى به علم الروح . وبرجسون يأمل أن يتقدم هذا العلم ويتعمق . ومن يدرى ماذا يعود علينا من هذا التعمق ؟ لقد انصب العلم بادئ ذى بدء على المادة كما أوضحنا أسباب ذلك آنفاً . وعند ما بدأ العلم ينصب على الروح كان وقتئذ قد تشبع بالعادة المطبوعة فيه ، وهى رؤية الأشياء فى المكان ، وتفسير الأشياء بالمادة،فلم تبد له الروح إلاأثراً من آثار النشاط الدماغى،إلى آخر هذه السلسلة من النظريات الزائفة التى أنكرها برجسون فى مؤلفه « المادة والذاكرة » .

ومرة أخرى ستلقى هذه الرؤية الصوفية ضوءاً جديداً على كل المجهودات البشرية التى تحققت حتى الآن .

ما قيمة السعى وراء اللذة لو كنا واثقين ثقة كاملة بالبقاء بعد الموت ؟ إن الغاية الرئيسية لحضارة اليوم هى أن ينصرف الفرد إلى تنمية قدرته المادية كأنما هذه القدرة هى فى ذاتها المثل الأعلى. وحضارة اليوم ، فى سبيل ذلك ، تحفل بالمغريات . إنها تصيح فى وجوهنا أن اعملوا وانتجوا فليست الحياة إلا متعة رائعة يقدمها إليكم العمل الذى هو رسالتكم . والعمل لا يقوم إلا بالعلم . وهى لا تقصد إلا العلم الآلى المادى .

ولكن ، هل يكفى العلم وحده سعادتنا ؟ أعنى ، هل يملأ العلم فراغاً فى نفوسنا ، أم هل هو يعجز عن ذلك فتبقى نفوسنا خاوية متعطشة إلى أفق أرحب من أفق هذه الدنيا ، دنيا العلم ؟ إن الكمال الروحى لا يتقيد بالتقدم المادى . يجب علينا أن نبحث فى أنفسنا ما استطعنا إلى البحث سبيلا ، عن الجوهر الأبدى . وبقدر إحساسنا به يكون اتجاهنا نحو الكمال . وقد أدرك البعض منا هذه الحقيقة فكانوا أمثلة حية من الكمال الروحى دون أن تكون لهم دراية بالعلوم . لقدتعهدوا بالملاحظة والتربية قواهم الأبدية حتى ازدهرت فأتت أبرك الثمرات . ولكن ، ما تلك القوى الأبدية ؟ إنها المحبة والإيثار وكل ما يجعلنا نحس أننا فى غير حاجة إلى الأنظمة والقوانين . ومن أجل ذلك يعجب برجسون غاية العجب فى أن يرى حضارة اليوم لا تقرن أى إصلاح بالدعوة إلى تلك القوى الأبدية [1] فننتفع بها كما ننتفع

(١) D.S., pp. 106-343.

بالفحم والحديد والكهرباء . إن تعليم الصبيان منافع الإيثار لازم لزوم تعليمهم منافع الحديد والنار . واقتران العواطف الأبدية بالمعارف العلمية وتطبيقاتها واجب وضرورى وإلا طوحت المعارف العلمية وتطبيقاتها بالعواطف واكتسحتها . والحياة الصناعية التى نحياها اليوم إن هى إلا نتيجة حتمية من نتائج طغيان العلم الآلى فى الحضارة المترفة التى انزلقت إليها الإنسانية . ذلك أن العقل ، وقد أوجدته السورة الحيوية ليكون وسيلة من وسائلها فى تحقيق الاتزان الاجتماعى ؛ كان عليه أن يبتكر الآلات لتحسين الإنتاج الزراعى . بيدأ أنه لم يفعل . بل إنه ، بعد أن تزود بعادات التفكير الآلى ، تمادى فى أداء وظيفته فى صنع الآلات بطريقة آلية دون أية مراعاة لما تقتضيه طبيعة البناء الاجتماعى . ولذا توجه العالم إلى إشباع مطالب ثانوية كمالية ، وإلى ممارسة نشاط اقتصادى لا غاية له سوى البيع والتصريف . وأفضل من ذلك أن نضع الصناعة فى خدمة الزراعة وبذلك تعود الحياة إلى بساطتها الأولى [1] .

وهكذا تلجئ الفلسفة البرجسونية تابعيها إلى محاولات جديدة وتدفعهم فى طرق جديدة . وتستحدث لهم طريقاً يتابعونه ويترقبون ما وراءه . وقد تختلف الوجهات غاية الاختلاف بين فيلسوف برجسونى وآخر مثله . إلا أنه اختلاف كاختلاف السفن فى المسير ، هذه إلى اليمين ، وهذه إلى الشمال . هذه مترددة ، وهذه عائدة بعد التردد . وكل سفينة لها حركاتها ولها رجعاتها ، ولكنها جميعاً تحركها قوة دافعة واحدة هى القوة الكهربية . والفرق بين السفن التى تحمل القوة الدافعة والسفن التى لا تحملها هو كالفرق بين الفيلسوف الذى يطلب المزيد من الأبحاث والمزيد من الأفكار ، وبين الفيلسوف الذى تعطل وانتهى إلى السكون . والقوة الدافعة فى المذهب البرجسونى المفتوح هى «رؤية الديمومة» . إنها المحور الذى يدور حوله المذهب . والمحور ينمو ويتضخم كلما تقدم ، شأنه شأن السورة الحيوية ذاتها . فرؤية الديمومة ، فى البداية ، رؤية سيكلوجية ، ثم هى تصبح أنطولوجية ، ثم تنتهى إلى رؤية صوفية تغذى المشكلات الفلسفية التى تعرضنا إليها فى الرؤية السيكلوجية والأنطولوجية . فهى تغذى مشكلة الحرية ، ومشكلة الصلة بين

---

(١) D.S., p. 128-332.

الروح والجسم ،ومشكلة الخلق، ومشكلة العدم . وهكذا يوفر لنا التصوف الوسيلة لتناول هذه المسائل مرة ثانية على نحو تجريبى أعمق مما مضى .

وهكذا تعود الحركة اللولبية[1] من جديد . ووظيفتها إضافةالجديد إلىالقديم. إلا أنها ليست إضافة عددية كمية ، وإنما هى إعادة تنظيم القديم فى ضوء الجديد . وفى ضوء هذه الحركة اللولبية ندرك معنى الوحدة فى مذهب برجسون المفتوح . إنها وحدة حية متحركة ، وهى فى إثراء باستمرار ، وفى غنى باستمرار . وهى لن تكون بعد ذلك نتيجة من نتائج التركيب والتأليف ، أو نتيجة من نتائج الإضافة الكمية ، وإنما هى نتيجة من نتائج النمو والتقدم والتطور . أما المجالات التى نشاهدها داخل هذا النمو والتقدم والتطور فهى تحدث وتنتظم وتخضع بعضها بعضا ، وترتبط بموجب طبيعة الحركة اللولبية . وليس فى المستطاع التنبؤ بهذه المجالات ، وليس فى المستطاع كذلك استنباط بعضها من بعض كما تستنبط النتائج من المقدمات . إن مجرد الانتقال من مجال إلى آخر يفجأنا ويباغتنا؛ إنه قفزة .

(١) لفظ « اللولبية » وارد فى كتابات يوسف مراد عن منهجه التكاملى فى علم النفس .

# خاتمة

## وجهة نظر

« نحن لا نفهم لأننا لا نحب »

طاغور : السدهانا

برجسون إذن يقرر أن المذهب يجب أن يكون مفتوحاً ، وقابلا للتطور والتقدم ولكن من خلال نقطة ارتكاز واحدة هى رؤية الديمومة . ويبقى سؤال هام: هل كان برجسون موفقاً فى أن يتجنب غلق المذهب ؟ إن من مقتضيات عملية الفتح البعد عن عمليات العزل التى من شأنها أن تفضى إلى تكوين مذاهب مغلقة . والنزعة إلى التحليل هى إحدى سمات العزل . ومن أجل ذلك يناهض برجسون العلم الميكانيكى لغلبة روح التجزئة والتقسيم . ويناهض كذلك المذاهب التصورية ، وعلى الأخص مذهب كانْت ، لأنها تبتعد عن كل ما هو عينى وحيوى . وهو لذلك يفتتح محاضرته عن « الشعور والحياة » بالعبارات التالية : « ليس دائماً ما يقلق السواد الأعظم من الناس ويؤرقهم ويعذبهم هو ما يحتل المكانة الأولى فى التأملات الفلسفية. من أين ؟ وما نحن ؟ وإلى أين المصير ؟ تلكم أسئلة حيوية سرعان ما نواجهها إذا بدأنا التفلسف دون أن نمر بالمذاهب الفلسفية » [1] وبرجسون هنا لم يقصد إلا مذهباً واحداً من بين المذاهب الفلسفية وهو مذهب كانْت . ولذا فإن هذه العبارات تعتبر رداً مباشراً على العبارات الأولى التى استهل بها كانْت فاتحة كتابه « نقد العقل الخالص » » يقول « إن العقل الإنسانى له ميزة فريدة فى إحدى ميادين المعرفة ، ذلك أنه مثقل بمسائل معينة ليس فى الإمكان أن يتجنبها . وهذه المسائل ناجمة عن طبيعة العقل ذاته ، ولا يجد لها جواباً لأنها تتعدى حدوده » [2] وكانْت ، من وجهة نظر برجسون ، يعتبر نموذجاً دقيقاً للمذاهب الفلسفية المغلقة على اختلاف أنواعها . ثم يستطرد برجسون قائلا إن الفيلسوف يفكر فى الوجود

---

(١) E.S., p. 1,2.

(٢) C.R.P., p. 9.

على الإطلاق ، وفى الممكن والواقع ، وفى الزمان والمكان ، وفى الروحية والمادية ، ثم يهبط رويداً رويداً إلى الشعور والحياة كيما يدرك ما هيتهما . بيد أن هذه التأملات تجريدية للغاية ، لأنها لا تنصب على الأشياء ذاتها ، وإنما هى تنصب على الفكرة العامة التى يكونها الفيلسوف عن هذه المسائل قبل أن يقدم على دراستها دراسة تجريبية » [١] وبرجسون يعنى بالتجريبية هنا معالجة المشكلة فى ضوء « خطوط الوقائع » [٢] إلا أن برجسون لم يستطع أن يتخلص من النزعة التجريدية ، ذلك أنه لم يتعمق الجزئى والفردى والخاص ، وإنما هو قد اكتفى بإحلال الكيف محل الكم . وبهذا ارتأى أن فلسفته تعارض التجريد . بينما هى فى الواقع تحلم ليس إلا بما هو عينى .

فالثنائيات الكامنة فى مذهبه هى نوع من التحليل ، عقل وغريزة ، أنا سطحى وأنا عميق ، تراجع وتطور ، مادة خاضعة للضرورة وبلا ذاكرة ، وشعور هو الحرية وهو الذاكرة . والتحليل ، كما يعرفه برجسون ، يتضمن المقارنة والتماس أوجه الشبه وبالتالى التجميع فى أصناف ، والنظر إلى هذه الأصناف باعتبارها مبادئ للتفسير . ونظريته فى التطور لهى أكبر دليل على هذا الاتجاه نحو التحليل . فما هى علة الانحراف الذى يصيب السورة الحيوية فى تقدمها ؟ يجيب « إنها المادة تطوق الشعور ، وتكيفه مع آليتها الخاصة ، وتلقيه فى سبات اللاشعور الخاص بها » [٣] « ومن هنا لا تستطيع السورة الحيوية أن تخلق باستمرار لأنها تصطدم بالمادة ، أى بالحركة المضادة لحركتها الخاصة »[٤] ثم ينتهى برجسون من ذلك إلى تقسيم خصائص الكائن الحى إلى خصائص تأتى عن مبدأ الحياة ، وخصائص تأتى عن المادة . وهكذا يلجأ برجسون إلى التفسير بالطبائع الثابتة . وهذا النوع من التفسير هو مظهر من مظاهر نزعة التحليل .

وإنصافاً لبرجسون نقرر أن منطق المذهب أقوى من مقاصد صاحب المذهب . فلقد « حاول » مخلصاً أن يتخلص من هذه النزعة ، وذلك فى محاولته التوحيد بين

---

(١) E.S., p. 2,3.

(٢) Ibid., p. 4.

(٣) E.S., p. 20.

(٤) E.C., p. 252.

الثنائيات الكامنة فى مذهبه عند ما يقرر أن السورة الحيوية تتراخى فتخلق المادة ، وتشتد وتتوتر فتأخذ صورة الحياة . ولذا يقرر جانكلفتش ، دفاعاً عن برجسون وتوضيحاً لنظرياته ، أن عند برجسون ثنائية فى الاتجاه ، أى الحياة والمادة ، وواحدية فى الجوهر ، أى السورة الحيوية [1]. غير أننا نأخذ على هذا الدفاع أنه لا ينفى وجود طبائع ثابتة . أما نحن فنعتقد أن برجسون كان موفقاً إلى حد ما فى أن يكون مخلصاً للنزعة الحيوية من حيث إنه يدعو إلى تقرير الاتصال . وقد تحدثنا عن هذا التوفيق الجزئى فى شىء من التفصيل فى الفصل الرابع من خلال عرضنا لفكرة المجال.

وكذلك لم يكن برجسون موفقاً فى مطابقة الوقائع لنظريته فى التطور . ذلك أنه إذا كان التنوع قانون الحياة فإن هناك قانوناً آخر لم يلتفت إليه برجسون وغيره من فلاسفة التطور ، وهو قانون تناقص الاختلاف . ونحن نشاهد هذا القانون فى الصلة بين الكتلة والطاقة . ذلك أن معادلة أينشتين ط= ك ث ٢ تفضى إلى التعادل بين الكتلة والطاقة بعد أن كان ينظر إليهما باعتبارهما عنصرين متمايزين. فليست الكتلة إلا طاقة مركزة . وعدم الإهابة بقانون تناقص الاختلاف مردود إلى أن برجسون لم يتعمق فكرة التنوع التى نادى بها سبنسر . إنه اتخذها نقطة للبداية دون أن يتناولها بالنقد والتحليل . ولذلك نتساءل بدورنا : لم نقصر التطور على الانتقال من المتجانس إلى المتنوع ، ومن المتشابه إلى المختلف ؟ وكنا نرجو لبرجسون أن يضيف ذلك القانون ، قانون تناقص الأختلاف إلى قانون التنوع حتى يستطيع أن يقيم نظريته فى التطور على دعائم تطابق شهادة الواقع . وقد فطن لالاند ، من خلال الشواهد المستمدة من علوم الطبيعة والحياة والاجتماع والتى سجلها فى مؤلفه الموسوم « الأوهام التطورية»[2] Les Illusions Evolutionnistes ) ١٩٣٠ ؛ نقول فطن إلى أن المتنوعات المتنازعات ترتد إلى وحدة عليا هى ترق وتقدم . فمن مجموع أجزاء الكائن الحى تتألف وحدة فردية ، وتتساند الأجزاء طبقاً لتوزيع العمل الفسيولوجى .

ومن شأن التورط فى نزعة التحليل أن تختفى الوظيفة التى يقوم بها المجال . ذلك لأن التحليل يعزل الظاهرة من المجالات التى تتحكم فيها . فالظاهرة ، أية ظاهرة ، واقعة فى مجال حيوى تؤثر فيه وتتأثر به . أى أنها فى حالة فعل

---

(١) V. Jankelevitch : Bergson, Alcan 1931, p. 244.

(٢) هذا الكتاب طبعة منقحة لكتاب قديم صدر عام ١٨٩٩ وعنوانه «الانحلال المقابل للتطور »

وانفعال . أما الظاهرة فى مذهب برجسون ، فهى إما فى حالة فعل وإما فى حالة انفعال ، ونادراً ما تكون فى الحالين معاً . بينما المتوقع وبرجسون يؤمن بالتطور أن يفطن إلى اعتبار العنصر جزءاً من كل يتغير بتغير الكل ، وأنه لا بد من دراسة كل الظروف المحيطة به ، والداخلة فى مجاله ، والتى تتحكم فى تحديد مساره . ومن هنا جاء تصور برجسون للحرية ناقصاً . فالحرية ، عنده ، ليس لها مضمون ، وليس لها اتجاه لأنه ليس لها أن تختار . ولهذا فهى تلقائية . والتلقائية لا تنطوى على التحرر وإنما هى تماثل الآلية . فليس يكفى أن يشعر المرء أنه حر حتى يكون قد دعم الحرية . فالحرية ليست واقعةقائمة بذاتها، وإنما هى إحدى الوقائع . ومن بين الوقائع الأخرى الشخصية . والربط بينهما لازم . فالشخصية تتكون عند ما يحاول الوجود أن يتشخص . وعند ما يتشخص الوجود يكون الموجود . ويتحدد الموجود عند ما يتقابل مع الآخر . فلم يفطن برجسون إلى أن إدراك الأنا لا يتحقق إلا بإدراك الآخر . ذلك لأنه يعزل الموضوع عن الذات . ويبقى أن الإدراك يتوقف عن ممارسة وظيفته من حيث إن الذات لن تكون موضوعاً بالنسبة إلى ذاتها إلا إذا أدركت موضوعاً آخر مغايراً لها . وهذا الموضوع الآخر هو الذى يسمح للذات أن تنعكس على ذاتها حتى تتم عملية الإدراك . إن الإدراك الخالص مجرد وهم . وتقرير برجسون لهذا النوع من الإدراك فيه مسايرة للمذهب التصورى الذى ينقده . وهكذا أخطأ برجسون كما أخطأ ديكارت من قبله . فالأنا المفكر ليس هو الأنا فحسب كما يعتقد ديكارت ، وإنما هو محصلة الأنا والآخر فى وقت واحد . وهكذا الذات ، عند برجسون ، يجب أن تكون كذلك .

وبرجسون هنا يجرى على نفس النمط الذى كان يجرى عليه الفلاسفة قروناً طويلة ، وهو ربط الشعور بحقيقة فردية فى صميمها ، يمثل الشعور فيها القدرة على الاستبطان . والاستبطان هو الوسيلة الوحيدة لإدراك النفس إدراكاً يقينياً . وقد جاءت بحوث بياجيه مؤيدة هذا الرأى الشائع . فهو يقرر أن الطفل يبدأ حياته النفسية فى حالة انطواء ذاتى تام ، أى أنه كائن مستغرق كلية فى نفسه ، غريب عن العالم الخارجى . ويكون الدافع الوحيد لاستجابات الطفل هو تلك النواة الداخلية المكونة من مجموعة الحاجات والشهوات الأولية . ثم بعد ذلك يمر الطفل بمرحلة التركيز حول الذات قبل أن يتمكن من تصور الآخرين . أى أنه هو الذى يحتل

العالم ، وهو علة وجود الحوادث . ثم بعد ذلك ينتقل إلى المرحلة الاجتماعية . ومعنى ذلك أن تدخل الآخر يأتى متأخراً ، ويكاد يكون ظاهرة ثانوية فى تكوين الأنا . وهكذا لا يختلف بياجية عمن سبقه من الفلاسفة . أما هنرى فالون فيقرر أن الطفل ليس كائناً مغلقاً ، بل هو كائن متفتح للتأثيرات الخارجية ، قاصر عن التكيف معها بحكم نموه . وبالتالى فإن البيئة الخارجية تلعب دوراً هاماً فى أن تتخذ الاستجابات الآلية دلالة ومعنى على نمط تكوين الأفعال المنعكسة الشرطية . والطفل تبعاً لذلك ، لا يفرق بين نفسه وبين الآخرين وبين الموقف . ثم تبدأ الذات بعد ذلك فى أن تتخذ موقفاً متميزاً بصدد الآخر . ومع ذلك يبقى الآخر على الدوام قائماً فى الذات ، وبدونه تظل الذات ناقصة [1] . وكذلك يذهب بييرجانيه إلى أن الطفل من الشهر الحادى عشر إلى سنتين يظن أنه يرى طفلا آخر عند ما يتطلع إلى نفسه فى المرآة . ومن هنا جاء قول بياجيه منافياً لمعطيات الواقع والتجربة ، ومنافياً كذلك للمنهج العلمى الذى لا يعزل الظاهرة عن المجال الحيوى الذى توجد فيه .

ومن أجل هذا جاء تصوير برجسون للذاكرة الخالصة ناقصاً . فنحن نعتقد أن الآخر يمثل المعالم التى تحدد كل لحظة من لحظات الماضى ، وإلا فكيف يتم التذكر ؟ أغلب الظن أن برجسون يفصل بين الذاكرة والتذكر . وكل ذلك من أجل توكيد ديمومات فردية باعتبار أن التذكر يفضى إلى خروج الفرد عن ذاته . ولكن ماذا يبقى لو تجرد الشعور من ارتباطات العالم الخارجى ؟ يبقى لا شىء .

ولهذا كله نقرر أن سيكلوجيا برجسون قريبة من الميتافزيقا ، بعيدة عن العلوم الوضعية بالمعنى الذى يشير إليه أوجست كونت فى كتابه « مقال فى الروح الوضعية » وهو يتحدث عن الروح الميتافيزيقية ذات الطبيعة الذاتية « التى حصرت نفسها فى دائرة الفرد فعجزت عن أن تدرس النوع دراسة شاملة ، وذلك بسبب مايؤدى إليه حتما مبدأها المنطقى الباطل الذى يقوم فى جوهره على الرؤية التى لا يمكن أن تؤدى إلى أى تطبيق جماعى . فإن قضايا هذه الفلسفة لا تلبث طويلا حتى تعبر بكل سذاجة عن روحها الأساسية : إن لدى أنصار هذه الفلسفة الفكرة السائدة على

---

(١) هنرى فالون : أثر الآخر فى تكوين الشعور بالذات . مجلة علم النفس ، دار المعارف ١٩٤٦ ، مجلد ٢ عدد ٢ ص ٢٥٢ — ٢٦٧ .

الدوام هى فكرة الأنا ، فى حين أن جميع الموجودات الأخرى وحتى البشرية منها يضمها بدون تمييز تصور سلبي واحد ، وهذا المجموع الغامض المكون من سائر الموجودات يكون ما يعرف باللاأنا [١] » .

وهكذا جاء تصوير برجسون للحرية ناقصاً لأنه يتوقف على تصور انعزالى للذات. ولما كانت الحرية إحدى دعائم الأخلاق فقد جاءت الأخلاق البرجسونية ناقصة كذلك . والأخلاق نوعان : أخلاق إنسانية تنظر إلى الإنسان باعتباره كائناً مستقلا عن الكائنات الأخرى، وتعتمد على نظرية المعرفة مثل أخلاق كانت . والنوع الثانى هو الأخلاق الكونية . ونقطة الارتكاز فيها هى نظرية الوجود فيعرف الإنسان أين هو ، ومن هو ، ثم هو بعد ذلك يدير النظر إلى ما يجب أن يفعله مثل الأخلاق عند القديس توما الأكوينى . وبرجسون يقلب الوضع . إنه يريد إقامة أخلاق فردية متخذاً من نظرية الوجود نقطة البداية فينتهى إلى نتائج لا تتفق مع المقدمات . ذلك أن من طبيعة الوجود ، عنده ، أنه يتسم بالنقص وعدم الاكتمال . ألم يقل برجسون إن الله لا يكتفى بذاته ، وإنه ينطلق إلى الخارج ، ولا ينعكف على ذاته ، أى أنه ليس وحدة منعزلة . ومعنى ذلك أنه حتى لو اتخذنا نظريته فى الوجود نقطة ارتكاز فى إقامة الأخلاق الفردية فإن برجسون لا يساير منطق هذه النظرية . فالقيم منعدمة فى الأخلاق البرجسونية ، بينما هى كامنة فى نظريته عن التطور . فبرجسون عند ما يقص علينا حكاية الخلق يقول إن السورة الحيوية ليست دائماً فى حالة خلق، ذلك أنها قابلة للنكسة والتقهقر إلى الوراء من جراء معاندة المادة لها . ومن هنا يقال إن السورة الحيوية تنجح أحياناً وتفشل حيناً آخر . يقول برجسون« إن السورة الحيوية قد انحرفت وتقهقرت بل توقفت أحياناً . وهى لم تظفر بنجاح مؤكد إلا على خطين فقط . وكان النجاح جزئياً فى أحدهما ، شبه تام فى الآخر »[٢] والنجاح والفشل ، شاء برجسون أو لم يشأ ، سلم ندخل منه إلى تقرير القيم . ثم هو يفاضل ضمنياً بين الغريزة والعقل ، وبين العقل والرؤية ، فيقرر أن الرؤية تفوق الاثنين . ثم هو يفاضل بين إنسان وآخر يقول « إن الإنسان الخالق » بالمعنى الذى ينطوى عليه

---

(١) A. Comte : Discours sur l'esprit positif. Jarnier. p. 187.
J. Maritain : De Bergson à St. Thomas. Paris, 1944 p. 72.

(٢) E.S., p. 19.

لفظ الخلق ، هو ذلك الذى فى مكنته أن يكون قوياً فى أفعاله وفى مكنته كذلك أن يقوى من سائر الأفعال التى يقوم بها الآخرون » [١] والمفاضلة هنا تنطوى على تقرير القيم . وأغلب الظن أن برجسون قد تجنب تحديد القيم لئلا يقع فيما ينهى عنه . ذلك أن فكرة القيم تنطوى على التحديد . ومن شأن التحديد أن يفضى إلى العزل ، والعزل يفضى إلى غلق المذهب .

بيد أننا نعتقد أن سمة العزل كامنة فى مذهب برجسون ، وهى تهدده دائماً بمنع الفتح . وكان فى الإمكان تجنبها لو أن برجسون عدل عن وجهة نظره فى العلاقة بين الفلسفة والعلم . إذ أن هذه العلاقة التى يقيمها بينهما تنطوى على تناقض من جهة ، وعلى نزعة انعزالية من جهة أخرى . أما من جهة التناقض فهو القول بنوعين من المطلق أحدهما خاص بالعلم ، والآخر خاص بالفلسفة . بينما من طبيعة المطلق أن يكون واحداً وإلا فهو نسبى . أما من جهة الاتجاه نحو الانعزالية فهو التقرير بأن كل من الفلسفة والعلم يدرك نصف الواقع . فنى ذلك التقرير اتجاه نحو التجزئة والتقسيم ، وبالتالى نحو التحليل والتجريد مما يتنافى مع نظرته إلى التجربة التكاملية [١] . ولو تعمق برجسون هذا التصور الجديد للتجربة لأمكنه أن يقف عند موضوع واحد ليس إلا يحاول العلم إدراكه ثم تأتى الفلسفة بعد ذلك تفحص وتحلل ما ينتهى إليه العلم من نتائج ، ثم تدفع هذه النتائج إلى الأمام كيما تصل إلى نتائج أخرى أعم وأشمل . وليس عجيباً أن تكون الفلسفة امتداداً للعلم ، ولكن العجيب أن يكون الأمر على الضد من ذلك . فالعلم ، فى صميمه ، عملية فلسفية لإدراك الواقع تستند إلى التجربة ، وتتخذ منها نقطة البداية ليس إلا . أما نقطة النهاية فالكلمة فيها للعقل ، ويبقى أن ما ينتهى إليه العلم هو فرض ما ، وليس مذهباً . والفرض لكى يظل صالحاً يجب أن يتغير مع ظهور وقائع جديدة . ومن هنا يختلف العلم من عصر إلى آخر ، ومن عالم إلى آخر . وأصبحنا أمام فزياء قديمة وفزياء حديثة ، وأمام فزياء نيوتن وفزياء أينشتين . ومن أجل هذا يجب ألا نمذهب الفرض ، أى يجب ألا نخضعه لمذهب من المذاهب الفلسفية فنتخذ منه أساساً للبحث العلمى . ولكن ليس معنى ذلك أن ينبذ العالم الروح الفلسفية الكامنة فى كل معرفة مهما يكن نوعها . فالروح

---

(١) Ibid., p. 25.

(٢) P.M., p. 227.

الفلسفية هى التى تدفع العقل البشرى إلى استطلاع المجهول . ولهذا يجب على الفيلسوف أن يقف عند أقصى حدود العلم كيما يثير حركة جديدة فى التفكير العلمى ، ويزكى ما يجب على العالم أن يشعر به من تعطش إلى المجهول . ولهذا يفقد المعلوم جاذبية الإغراء بينما يظل المجهول مغرياً على الدوام . ولولا ذلك لجمع العالم ما لديه من معلومات وحولها إلى مذهب مغلق فينقطع التقدم ويصاب العلم بالتحجر . التداخل إذن قائم بين العلم والفلسفة ، والحركة اللولبية التى أشرنا إليها فى الفصل الرابع هى الحركة الموجهة فى هذا التداخل . ومن هنا لا نقر هذا الفصل البرجسونى بين الفلسفة والعلم . فمن شأن هذا الفصل أن يتنافى مع ما يهدف إليه برجسون من تجنب الغلق فى المذهب . بينما التداخل بين العلم والفلسفة هو مفتاح الفتح فى المذهب .

# قائمـــة المراجع

## أولا — مؤلفات برجسون


مفهوم المحل عند أرسطو — *Quid Aristotel.. de loco senderit*, (thèse de doctorat), I vol., Paris, F. Alcan, 1889.

محاولة للكشف عن المعطيات المباشرة للشعور — *Essai sur les données immédiates de la conscience* (thèse de doctorat), I vol., Paris, F. Alcan, 1889.

المادة والذاكرة — *Matière et Mémoire*, essai sur la relation du corps à l'esprit, 1 vol., Paris, F. Alcan, 1896.

الضحك ، رسالة فى دلالة المضحك — *Le Rire*, essai sur la signification du comique, 1 vol., Paris, F. Alcan, 1900.

التطور الخالق — *L'Evolution Créatrice*, 1 vol., Paris, F. Alcan, 1907.

منبعا الأخلاق والدين — *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Paris, 1919.

*L'Energie Spirituelle*. Paris 1919.

*La Pensée et le Mouvant*. Paris 1934.


## ثانياً — مقالاته


فى التظاهر اللاشعورى فى حالة التنويم المغناطيسى — *De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme*, Revue philosophique vol., XXII, 1889.

الذاكرة والتعرف — *Mémoire et reconnaissance*, Revue philosophique, vol., XII, 1896.

ملاحظة حول الأساس النفسى لاعتقادنا بقانون العلية — *Note sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité*, Revue de métaphysique et de morale, vol., VIII, 1900.

التوازى النفسفيزيقى والميتافزيقا الوضعية — *Le Parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive*, Bulletin de la Société française de philosophie, vol., 1, 1910.

| | |
|---|---|
| *Vision de lueurs dans l'obscurité par les sensitifs* et *les radiations* (Bull. de l'Inst., vol. IV, Jan.-fév. 1904) | رؤية الظلال الباهتة بواسطة المحسوسات والإشعاعات |
| Collaboration au vocabulaire technique et critique de la philosophie, publié dans le Bulletin de la Société française de philosophie pour les articles suivants : | |
| *Absolu* (fasc. 1), 1902. | المطلق |
| *Hasard* (fasc. 10), 1907. | الصدفة |
| *Immédiat* (fasc. 11), 1908. | المباشر |
| *Inconnaissable* (fasc. 11), 1908. | المجهول |
| *Intuition* (fasc. 12), 1909. | الرؤية |
| *Liberté* (fasc. 13), 1910. | الحرية |
| *Note sur la théorie de la perception*, Bulletin de la Société française de philosophie, mars 1905. | ملاحظة حول نظرية الإدراك |
| *L'Idée de néant*, Revue philosophique, vol. XII, 1906. | فكرة العدم |
| *Note sur l'évolution de l'intelligence géométrique*, Revue de métaphysique et de morale, vol. XVI, 1908. | ملاحظة حول تطور العقل الهندسي |
| *Le Souvenir du présent et la fausse reconnaissance*, Revue philosophique, vol. VXI 1908. | ذكرى الحاضر والتعرف الكاذب |
| *La Philosophie française*, Revue de Paris, 1915. | الفلسفة الفرنسية |
| *Les Temps fictifs et le temps réel*, Revue philosophique 1924. | الأزمنة الوهمية والزمان الحقيقي |

## ثالثاً — محاضراته

| | |
|---|---|
| طبيعة النفس | *La Nature de l'âme,* conférences faites à l'Université de London en 1911, comptes rendus dans le Times, 1911. |
| الحقائق التى لم يدركها العلم | *Les Réalités que la science n'atteint pas,* allocution prononcée à Paris sous les auspices de Foi et Vie, en 1911, publiée dans la revue Foi et Vie, 1911. |
| دلالة الحرب | *La Signification de la guerre,* discours prononcé à la séance publique annuelle de l'Académie des sciences morales et politiques, le 12 décembre 1914. |
| القوة المستهلكة والتى لا تستهلك | *La Force qui s'use et celle qui ne s'use pas,* Paris, Bloud et Gay, Pages actuelles, No. 18. |
| التخصص | *La Spécialité,* discours de distribution des prix du lycée d'Angers, 1882. |
| التهذيب | *La Politesse,* discours de distribution des prix du lycée de Clermont-Ferrand, 1885, publié dans le Moniteur du Puy de Dôme, 6 août, 1885. |

العقل السليم والدراسات الكلاسيكية

*Le Bon sens et les études classiques*, discours de distribution des prix du concours général des lycées et collèges. 1895, publié dans l'Opinion sous le titre *Le Bon sens et l'éducation*, 26 juillet et 2 août 1913.

التنبؤ والجدة

*Prévision et Nouveauté*, Congrès d'Oxford, 1926.

## رابعاً — مقدمات وردود ورسائل

مختارات من لوكريطس

*Extraits de Lucrèce*, avec une étude-préface sur la poésie, la philosophie, la physique, le texte et la langue de Lucrèce, 1 vol., Paris, Delagrave, 1884.

مقدمة لكتاب لوباك عن « علم النفس العقلي »

*Préface au "Système de psychologie rationnelle" de M.E. Lubac*, 1 vol., Paris, F. Alcan, 1904.

رد على جاستون راجو

*Réponse* à *M. Gaston Rageot* sur ses rapports avec W. *James*, Revue philosophique, vol. LX, 1905.

رد على لودانتك حول « التطور الخالق »

*Réponse* à *M. Le Dantec sur "l'Evolution créatrice"*, Revue du mois, vol. IV, 1907.

رد على بحث فى المسألة الدينية

*Réponse* à *une enquête sur la question religieuse*, dans La Question religieuse, par Frédéric Charpin, 1 vol., Paris. Mercure de France, 1908.

رد على بتكن بمناسبة مقال له عن « جيمس وبرجسون »

*Réponse* à *M.W.B. Pitkin*, à propos d'un article de M. Pitkin intitulé James and Bergson, Journal of philosophy, psychology and scientific methods, vol. VII, 1910.

*Lettres au R.P. de Tonquèdec*, Etudes religieuses, 1912.

رسائل إلى الأب « دو تونكيدك »

*Lettre sur l'influence de sa philosophie sur les élèves des lycées*. Année psychologique, vol. XIV, 1908.

رسالة حول تأثير فلسفة برجسون على طلاب الليسيه

*Lettre* à *M. Harald Hoffding* au sujet du livre de M. Hoffding La Philosophie de Bergson, exposé et critique, traduction française de M.J. de Coussange, 1, vol., Paris, F. Alcan, 1916. Cette lettrι est publiée à la fin de l'ouvrage de M. Hoffding.

رسالة إلى هفدنج بمناسبة كتابه عن « فلسفة برجسون »

## خامساً — مؤلفات عن برجسون

1. Adolphe (Lydie): "La Philosophie Religieuse de Bergson." Paris, Presses Universitaires de France, 1946, 255 pp.

2. Adolphe (Lydie): "La Dialectique des Images chez Bergson." Paris, Presses Universitaires de Frances, 1951.

3. Adolphe (Lydie) : "Bergson et l'élan vital"; article dans "Les Etudes Bergsoniennes.", Paris, A. Michel, 1952, vol. III.

4. Archives de Philosophie, vol. XVII, Cahier I, Paris 1947.

5. Baruzi (Jean) : "Le point de rencontre de Henri Bergson et la mystique" article dans les "Recherches Philosophiques", t. II., 1932.

6. Bayer (Raymond): "L'Esthétique d'Henri Bergson", article dans la "Revue Philosophique.", Paris, Mai-Août 1941.

7. Benda (Julien) : "Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité." Paris, Mercure de France, 1913.

8. Benda (Julien) : "Une Philosophie Pathétique." Paris, Cahiers de la Quinzaine, 1914.

9. Benrubi (Isaac) : "Souvenirs sur Henri Bergson." Paris, Delachaux et Nestlé, 1942.

10. Benrubi (Isaac) : "Entretien avec Bergson"; article dans "Henri Bergson." Essais et Témoignages, Neuchatel, La Baconnière 1943.

11. Berthelot (René) : "Un Romantisme Utilitaire" vol. II. (Le pragmatisme chez Bergson); Paris, F. Alcan 1913.

12. Blondel (Maurice) : "La Philosophie ouverte"; article dans "Henri Bergson." Neuchatel, La Baconnière, 1943.

13. Bonnard (André) : "Le mouvement antipositiviste contemporain en France.", Paris, éd. Jel, 1936.

14. Borne (Etienne) : "Spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne", article dans les "Etudes Carmélitanes", Desclée, Octobre 1932.

15. Bréhier (Emile) : "Notice sur la vie et les travaux d'Henri Bergson", allocution prononcée à l'Académie des Sciences Morales et Politiques. II Mars 1946.

16. Bremond (André) : "Réflexions sur l'Homme dans la Philosophie de Bergson." article dans "Bergson et Bergsonisme", Archives de Philosophie. Vol. XVII, Cahier No. 1., 1947.

17. Brunschvicg (Leon) : Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale, 2ed. t. II, P.U.F., 1953.

18. Challaye (Félicien) : 'Bergson.", Paris, Editions Mellottée, Collection Les Philosophes, nouvelle édition, 1947.

19. Chevalier (Jacques) : "Bergson.", Paris, Plon, Collection "Les Maîtres de la Pensée Française", nouvelle édition, 1948.

20. Chevalier (Jacques) : "Henri Bergson.", Paris, Presses Universitaires de France, Collection Les Quarante, 1930.

21. Chevalier (Jacques) : "Comment Bergson a trouvé Dieu"; article dans "Henri Bergson.", Neuchatel, La Baconnière, 1943.

22. Cresson (André) : "Bergson" Paris, Presses Universitaires de France, Collection "Philosophes", 1955 (avec extraits).

23. Delattre (Floris) : "Ruskin et Bergson, De l'intuition esthétique à l'intuition métaphysique." The Zaharoff Lecture for 1947, Oxford, at the Clarendon Press, 1947.

24. Delattre (Floris) : "Bergson et Proust"; article dans "*Les Etudes Bergsoniennes*", vol. I., 1948.

25. Delhomme (Jeanne): "Vie et Conscience de la Vie, Essai sur Bergson." Paris, P.U.F., 1954.

26. Delhomme (Jeanne) : "Durée et Vie dans la philosophie de Bergson" article dans "*Les Etudes Bergsoniennes*," vol. II, 1949.

27. Delaunay (S.) : "Monsieur Bergson et Plotin.", Angers, Siraudeau, 1919.

28. Desaymard (Jean) : "La Pensée d'Henri Bergson.", Paris, Mercure de France, 1912.

29. Dolson (Gracia Neal) : "The Philosophy of Henri Bergson.", article in the "Philosophical Review.", 1910.

30. Eggenspieler (Alfred) : Durée et Instant, Paris, Vrin 1933.

31. Férart (Michel) : Les Assertions bergsoniennes.", Vrin, 1936.

32. Fleury : "Bergson et la Quantité, Paris, 1939.

33. Fondane (B.) : "La Conscience Malheureuse", Paris, De Noel et Steele, 1936.

34. Gillouin (René) : "Henri Bergson.", Paris, Louis Michaud, 1910.

35. Gillouin (René) : "La Philosophie de Monsieur Henri Bergson." Paris, Grasset, 1911.

36. Gouhier (Henri) : "Maine de Biran et Bergson"; article dans les "*Etudes Bergsoniennes*", vol., I., 1948.

37. Gouhier (Henri) : "Les rapports de Dieu et du monde dans la philosophie de Bergson"; in "Der Mensch Vor Gott; Weindel & Hofmann, Dusseldorf, 1948.

38. Gouhier (Henri) : "Bergson et l'histoire des Idées"; article "La "Revue Internationale de Philosophie.", No. 10, Octobre 1949.

39. Grandjean (F.) : "Esquisse d'une pédagogie inspirée du Bergsonisme". Genève, Atar, 1916.

40. Henry (André) : Bergson, Maitre de Peguy, Elzévir 1948.

41. Hocking (William Ernest) : "The Significance of Bergson"; article in "Yale Review", January 1914.

42. Hoffding (Harald) : "La Philosophie de Bergson." traduction française par J. de Coussague, Paris. Alcan, 1916.

43. Husson (Léon) : "L'Intellectualisme de Bergson.", Paris, Presses Universitaires de France, 1947.

44. Husson (Léon) : "Les aspects méconnus de la liberté bergsonienne"; in "La Liberté", Actes du IVe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française, Neuchatel, la Baconnière, 1949.

45. Jacobi (Guntner): "Henri Bergson's pragmatism and Schopenhauer", in "The Monist", October 1912.

46. Jankélévitch (Vladimir) : "Bergsonisme et biologie", 1929.

47. Jankélévitch (Vladimir) : "Prolégomènes au bergsonisme"; article dans la "Revue de Métaphysique et de Morale." Oct-Déc. 1928.

47. Jankélévitch (V.) : "Deux Philosophes de la Vie: Bergson. Guyau."; "Revue Philosophique", Mai-Juin 1924.

48. Jankélévitch (V.) : "Les Deux Sources de la Morale et de la Religion d'après M. Bergson"; Revue de Métaphysique et de Morale", Janvier 1933.

49. Kallen (Horace M.) : "William James and Bergson; A Study in contrasting theories of Life"., Chicago, 1914.

50. Kallen (Horace M.) : "La methode de l'intuition et la méthode pragmatiste"; "Revue de Métaphysique et de Morale". 1922.

51. Lacombe (Roger I.): "La psychologie Bergsonienne, étude critique.", Paris, Alcan, 1933.

52. Lahbabi (M.A.) : Liberté ou Liberation, Aubier 1956.

53. Lavelle (Louis) : "*La pensée religieuse de Bergson*"; article dans la "Revue Philosophique." Août 1941 (Numéro spécial).

54. Lavelle (Louis) : "l'Homme et le Philosophe.", article dans "Henri Bergson", Cahiers du Rhone, Août 1943.

55. Le Roy (Edouard) : "*Une Philosophie Nouvelle* : Henri Bergson.", Paris, Alcan, 1912.

56. Le Roy (Edouard) : "Quelques traits majeurs de la philosophie Bergsonienne"; in "Bergson et Bergsonisme", Archieves de Philosophie, vol. XVII, Cahier I., 1947.

57. Le Senne (René) : "*L'Intention morale d'après Bergson*"; in "Revue Philosophique." Août 1941 (numéro spécial.)

58. Le Senne (René) : Introduction à la Philosophie, Paris 1947.

59. Lewis (E.T.) : "Bergson and Contemporary Thought"; in "University of California Chronicle", 1914.

60. Loisy (Alfred) : "*Y a-t-il deux sources de la Morale et de la Religion* ?", Paris, Em. Nourry, 1933.

61. Lyman (Eugene W.) : "Bergson's Philosophy of Religion"; in "Review of Religion.", Vol. I., No. 3.

62. Maire (Gilbert) : "Henri Bergson, son œuvre", Paris, Nouvelle Revue Critique, 1928.

63. Maire (Gilbert) : "Bergson, mon maitre.", Paris, Grasset, 1936.

64. Marcel (Gabriel) : "*Un événement philosophique* : *Les Deux Sources*"; article dans la "Nouvelle Revue des Jeunes", 15 Avril 1932.

65. Marcel (Gabriel) : "Grandeur de Bergson"; article dans "Henri Bergson.", Les Cahiers du Rhone, 1943.

66. Marcel (Gabriel) : "Opinion sur les Deux Sources"; Bulletin de l'Union pour la vérité." 1933.

67. Maritain (Jacques) : "*La Philosophie Bergsonienne*; Etudes Critiques"; 3e éd., Paris, 1948.

68. Maritain (Jacques) : "De Bergson à Thomas d'Aquin." New-York, 1944.

69. Maritain (Raissa) : "Henri Bergson; Souvenirs"; article dans "Henri Bergson.", La Baconnière, Neuchatel, 1943.

70. Maritain (Jacques) : "Bergsonisme et Métaphysique"; Le Roseau d'Or. VIe. Paris 1929.

71. Mesnard (Etienne) : "Catholicisme et Bergsonisme."; article dans la "Revue Apologétique.", Paris, Avril-Mai 1933.

72. Metz (André) : Bergson et Bergsonisme", Paris, Vrin, 1933.

73. Moore (John Morrison) : "Theories of Religious Experience; with special reference to James, Otto and Bergson.", New-York, Round Table Press, 1938.

74. Mossé-Bastide (Rose-Marie) : "L'Intuition Bergsonienne"; dans la "Revue Philosophique,", Paris, 1948.

75. Mossé-Bastide (Rose-Marie) : "Introduction à la traduction française de la thèse latine de Bergson sur l'Idée de Lieu chez Aristote." in "Etudes Bergsoniennes.", Vol. II., 1949.

76. Mossé-Bastide (Rose-Marie) : Bergson Educateur, Paris 1955.

77. Mounier (Emmanuel) : "Péguy, Médiateur de Bergson"; article dans "Henri Bergson.", La Baconnière, Neuchatel, 1943.

78. Nabert (Jean) : "L'Intuition bergsonienne et la connaissance de Dieu"; in "Revue de Métaphysique et de Morale." 1941.

79. Nicoladot : "A Propos de Bergson.", Paris, Vrin, 1921.

80. Papadopoulo (Alexandre) : Un Philosophe entre deux défaites, Revue du Caire, 1942.

81. Peckham (G.W.) : "Logic of Bersgon's Philosophy.", New-York, Columbia University Press, 1917.

82. Péguy (Charles) : "Note sur M. Bergson et la Philosophie Bergsonienne.", Gallimard, 1938.

84. Politzer (Georges) : "Le Bergsonisme;; Une Mystification philosophique." Paris, 1949.

85. Rideau (Emile) : "Le Dieu de Bergson.", Paris, Alcan, 1938.

86. Rideau (E.) : "Les Rapports de matière et de l'esprit dans le Bergsonisme" Paris, Alcan, 1932.

87. Rodrigues (Gustave) : "Bergsonisme et Moralité.", Paris, 1922.

88. Rolland (Emile) : "La Finalité morale dans le Bergsonisme.", Paris, 1937.

89. Romeyer (Blaise) : "La Liberté humaine d'après Henri Bergson."; "Revue Néo-scolastiqe de Philosophie.", Lourain, Mai 1933.

90. Romeyer (Blaise) : "Morale et Religion chez Bergson", Archieves d'Histoire de la Philosophie, vol. XI, Cahier No. III., 1941.

91. Romeyer (Blaise) : "Autour du Bergsonisme"; dans "Archives de Philosophie", Supplément bibliographique, No. 2, 1946.

92. Romeyer (Blaise) : "Caractéristiques Religieuse du spiritualisme de Bergson"; "Archieves de Philosophie", vol. XVII, Cahier No. 1, 1947.

93. Romeyer (Blaise) : "La Liberté humaine d'après Bergson," (Revue néo-scolastique de philosophie, mai 1933).

94. Sageret (Jules) : "La Révolution Philosophique et la Science.", Paris, Alcan, 1924.

95. Segond (Jean) : "L'Intuition Bergsonienne." 3e éd., Paris, Alcan, 1930.

96. Sertillanges (A.D.) : "Lumière et périls du Bergsonisme.", Paris, Flammarion, 1943.

97. Sertillanges (A.D.) : "Henri Bergson et le Catholicisme.", Paris, Flammarion 1941.

98. Sertillanges (A.D.) : "Bergson Apologiste", article dans "Henri Bergson.", Neuchatel, La Baconnière, 1943.

99. Stalknecht (Newton Shelps): "Studies in Philosophy of Creation, with special reference to Bergson and Whitehead." Princeton University Press, 1943.

100. Stewart (J. MacKellor) : "A Critical Exposition of Bergson's Philosophy." London, 1911.

101. Stundén (Njalmar) : "La Théorie Bergsonienne de la Religion." Paris, Presses Universitaires de France, 1947.

102. Thévanez (Pierre) : "Refus du Réel et Spiritualité; article dans "Henri Bergson.", Neuchatel, La Baconnière, 1943.

103. Thibaudet (Albert) : "Le Bergsonisme.", II vol., 8e éd., Paris. 1923, Edition de la Nouvelle Revue Française.

104. Tonquédec (Le Père de) : "Sur la Philosophie Bergsonienne," Paris, Beauchesne, 1947.

105. Tonquédec (Le Père de) : "Comment interpréter l'ordre du monde ? A propos du dernier ouvrage de M. Bergson.", article dans "Etudes", 1908.

106. Tonquédec (Le Père de) : "Le Contenu des Deux Sources"; article dans "Etudes" du 20 Mars 1933.

107. Vialatoux (J.) : "De Durkheim à Bergson.", Paris, Bloud et Gay; tome 5 de "La Nouvelle Journée", 1939.

108. Waterlow (S.) : "The Philosophy of Henri Bergson."; "Quarterly Review." January 1912.

109. Wahl (Jean) : "Présence de Bergson."; article dans "Henri Bergson." Neuchatel, La Baconnière, 1943.

110. Wilm (E.C.) : "H. Bergson. A study in Radical Evolution.", N.-Y., Sturgis and Walton Co., 1914.

## سادساً — المراجع العربية


١ — بديع الكسم : « التطور الخالق » تلخيص لمؤلف برجسون ، مصر ، سنة ١٩٤٨

٢ — زكريا إبراهيم : « برجسون » ، دار المعارف ، ١٩٥٦

٣ — سامى الدروبى : « الطاقة الروحية » ، مصر ، دار الفكر العربى سنة ١٩٤٦ . ( ترجمة عربية )

٤ — سامى الدروبى وعبد الله عبد الدايم : « الضحك » ترجمة عربية ، دار الفكر العربى سنة ١٩٤٧

٥ — عبد الرحمن بدوى : « اشبنجلر » الطبعة الأولى ، النهضة ، ١٩٤١ ص ١٩ — ٢٨ .

٦ — عبد الله عبد الدايم : « منبعا الأخلاق والدين » ( ترجمة عربية ) . دار الفكر العربى ، سنة ١٩٤٥

٧ — عثمان أمين : الترجمة العربية لمقدمة برجسون لكتاب وليم جيمس عن « البراجماتزم » فى « شيلر » ، دار المعارف ، ١٩٥٨ ص ٣٧ — ٤٧ .

٨ — كمال يوسف الحاج : « رسالة فى معطيات الوجدان البديهية » ترجمة عربية سنة ١٩٤٥ .

٩ — مراد وهبه : « اللاشعور عند برجسون » مقال فى مجلة ( علم النفس ) المجلد ٨ ، العدد ٢ ، أكتوبر سنة ١٩٥٢ — يناير سنة ١٩٥٣ ، ص٢١٣—٢٢١

١٠ — مصطفى إسماعيل سويف : « معنى التكامل الاجتماعى عند برجسون » مقال فى مجلة ( علم النفس ) المجلد ٥ ، العدد ٢ ، أكتوبر سنة ١٩٤٩ — يناير سنة ١٩٥٠ ص ٢٠٣ — ٢٣٦ .

١١ — يوسف كرم : «هنرى برجسون» فى ( تاريخ الفلسفة الحديثة ) دار المعارف بمصر سنة ١٩٤٩ ، ص ٤١٧ — ٤٢٨ .

# فهرس

تم طبع هذا الكتاب على مطابع
دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٠

## هذا الكتاب

إن قارئ هذا الكتاب لن ينفذ إلى معانى برجسون العظيمة وحدها فحسب ، وإنما هو سيبلغ تلك المعانى وهى فى عقل وقلب رجل آخر .

فكتاب الدكتور مراد وهبة ليس تاريخ فلسفة ، ولا عرضاً لفيلسوف ، ولا شرحاً له أو تعليقاً عليه . إنه كتاب صاحبه ، ومرآة فكره ، وصورة صادقة لمنهجه الشخصى وأسلوبه .

ويبقى بعد ذلك أن برجسون قد ألهمه فى التفلسف وفى الأدب ، كما يلهم هو الآن قراءه فى الفلسفة والأدب أيضاً ، ولذلك لم يخطئ صاحبنا عندما طلب من قارئه فى نهاية الفصل الأول أن يطالع الكتاب – إذا شاء – على أنه كتاب فى برجسون ، أو أن يطالعه – إذا شاء – على أنه كتاب فى الفلسفة . والحقيقة أنه كتاب فى الفلسفة خلال تفكير فيلسوف أوربى عظيم ، وكتاب فى برجسون خلال عقلية فيلسوف عربى .

والجدة الفلسفية بينة ، للقارئ المنتبه ، فى الكتاب كله ، وهى ظاهرة ، للقارئ العادى ، فى مواضع منه على الأقل : فى وضع المشكلة الفلسفية ؛ فى بيان منهج الحل ؛ ثم فى حل المشكلة ذاتها .

ولا شك أن القارئ سيطلع بفائدة عظيمة من شرح المؤلف بطريقة الحدس والبصيرة ، ومن توضيحه أيضاً لفكرة المجال المغنطيسى ، وتطبيقها فى الفلسفة والابتكار الفلسفى .

ولن ينسى القارئ تلك الصفحات الأخرى التى يتهم فيها المؤلف كبار الفلاسفة بأنهم مغرضون ، وأن التنزيه بينهم هو الفنان ، وأن الطبيعة لا تقذف بفيلسوف فنان كبرجسون إلا وهى فى حالة ذهول .

ألا يحق لنا بعد مطالعة « المذهب عند برجسون » أن نقول عن مؤلفه : إنه لم يكن فيلسوفاً مغرضاً ، ولا كاتباً مغرضاً ، بل كان فناناً ؟

( من مقدمة الدكتور نجيب بلدى )

### مكتبة الدراسات الفلسفية

● صدر فى هذه المكتبة :

| الكتاب | المؤلف |
|---|---|
| * تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط | للأستاذ يوسف كرم |
| * تاريخ الفلسفة الحديثة | « « « |
| * العقل والوجود | « « « |
| * الطبيعة وما بعد الطبيعة | « « « |
| * أصول الرياضيات ( جزءان ) | لبرتراند رسل<br>ترجمة الدكتورين محمد مرسى أحمد<br>وأحمد فؤاد الأهوانى |
| * القرآن والفلسفة | للدكتور محمد يوسف موسى |
| * الصلة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد | « « « |
| * المنطق | لجون ديوى<br>ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود |
| * المذهب فى فلسفة برجسون | للدكتور مراد وهبة |




دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع